

مرآة الاصول

ناشری

شرکت صحافیہ عثمانیہ

یوسف ضیاء الدین واحد نائی و شرکاسی

معارف نظارت جلیہ سنک ۸ ذی القعدہ سنہ ۳۲۱ و فی ۱۲ کانون نائی
سنہ ۳۱۹ تاریخ ۲۰۳ و ۱۷۰ نومبر لی رخصتنامہ سیلہ طبع اولیٰ نشر

در سعادت

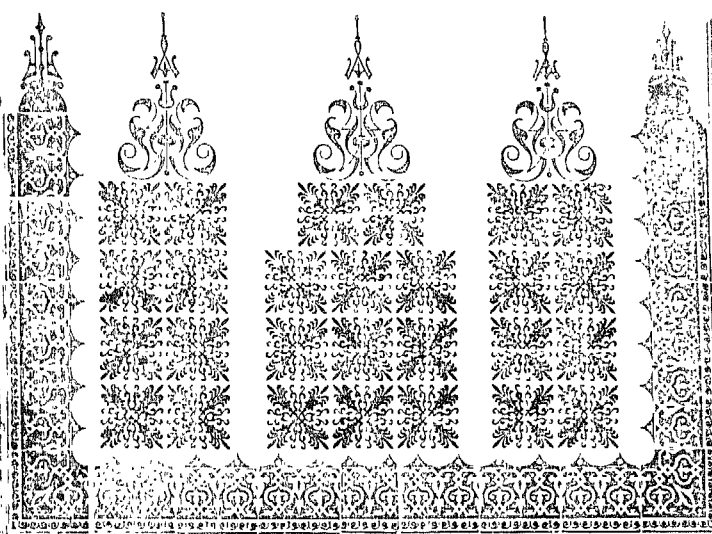
شرکت صحافیہ عثمانیہ مطبعہ سی — چنبرلی طائف جوارند

نومبر — ۵۲

سنہ

۱۳۶۱

في تنقيح
* وتر
بالقطر
الى الاف
لساغ
ومر
ثم اني
قد است
مخزونا
عليه د
ريق ا
المتأخر
فرائد
عناكب
الفساد
السداد
قد سلك
ان انا
امرت
واظهر
سهدا
فجاء
اضا
بها
اذا
اثن
ومن
الهي



مرآة الاصول شرح مرقة الوصول

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي كرم بنى آدم بالعقل القويم * وهداهم بنور توفيقه الى الصراط
المستقيم * شرع لهم الاحكام بطوله العميم * ووفق بعضهم لاستنباطها
بفضله الفخيم * ليخلوا عن المرديات فينجوا عن عذاب الجحيم * ويحلوا
بالمجيات فيحلوا بالنعيم المقيم * واشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له
شهادة عن الضمير الصميم * وتنفع يوم لا ينفع مال ولا بنون الا من اتى الله
بقلب سليم * والصلاة والسلام على من ايد من عنده بالكتاب الحكيم *
وسدد مناهج الحق بسننه القويم * محمد وآله وصحبه الجمعين على تميم
العصيم * والقاشعين بانوار الآراء ظلم شبه كالطريم * ماجاد الغمام بدمه
على النعيم * ونبت القصيم من مهامه القصيم * اما بعد * فان اولى ما تترحه
القرايح ٧ القوارح * واعلى ما تنجح الى تحصيله الجوارح الجوارح *
ما يتوصل به الى وسيلة الغفران * ويتوصل به الى ذريعة الرضوان وهو علم
الاصول الذي به يعتلى ٩ ذرى الحقائق الاسلامية * ومنه يحتل عرى
الدقائق الاحكامية * وقد صنف فيه العلماء العظام والفضلاء الكرام بواهم
الله تعالى دار السلام * كتبنا معتبرة مطولة ومختصرة كل منها يشفي ذا العلة
ويسقي ذا الغلة لاسيما اصول الامام فخر الاسلام فانه قلاعة في بيداء الاصول
لادرع هين الحصول * شهدت بحالة قدره كله الكملة الفخول * وزهدت

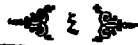
قال المحققون قد
فسروا قوله تعالى
ولقد كرمنا بنى
آدم باعطاء العقل
الذي صلحو للتكليف
(منه)
وانما فضل الفقرتين
الاخيرتين عن الاوليين
لانهما استيناف كانه
قليل كيف هداهم
فقال شرع لهم (منه)
اي الاحكام الاعتقادية
والعملية (منه)
ليخلوا عن المرديات
فيه اشارة الى ان
افعاله تعالى معللة
بحكمة ومصلح يعود
نفعها الى العباد لانها
ليست بمعللة اصلا كما
ذهب اليه الاشاعرة
ولامعلل بالعلل
الغائبة والاعراض
كما ذهب اليه المعتزلة
(منه)
القصيم بالمعجمة شعير
الدابة والقصيم بالصاد
المهمة جمع قصمة
وهي الرملة (منه)
الاقتراح الاكتساب
القرايح جمع قريحة

والقوارح جمع
قارحة أى صافية (منه)
الجوارح الاولى
جج جارحة بمعنى
العضو والثانية جمع
جارحة بمعنى
الكاسبة (منه)
٩ جمع ذرة والمراد
بها الدلائل (منه)
القلاع هى صخرة
عظيمة فى فضاء سهل
(منه)
الورع الصغير الذى
غناه فيه (منه)
اى اعرضت فان
الزهد اذا عدى بى
يكون بمعنى
الاعراض (منه)
الترصيف وضع
البعض على البعض
(منه)
جج الديمة وهى
المطر الدائم (منه)
جج طريجة بمعنى
القطعة المطروحة
(منه)
النخارير جمع نخير
وهو المتقن (منه)

فى تنقيص شأنه اسنة لسة الفصول * فالاقدام بعدها على تصنيف فى الاصول
* وترصيف ابواب وفصول * كالاعانة بالفرقة حين الاستعانة باليم * والافانة
بالقطرة عند الاستعانة بالديم * نعم ان قصد احد تهذيب الكلام وتقريبه
الى الافهام واستطلاع رأى رئيس ققام * والذب عنه بكشف المرام وتحقيق المقام
لساغ له العزم والاقدام * وان لم يعجب الحسدة الامام

ومن يقف آثار الهزبر ينل به * طرايح جر الوحش اذ هو راتع
ثم انى مع انى بالقصور معترف * ومن بحور نحور النخارير مغترف *
قد استهوانى الشعور بمكنونات ضمائر الاخبار * واستهوانى الشعور على
مخزونات سرائر الاخبار * ولم ار اليه سيلا غير الجمع والترتيب * ولم اجد
عليه ديلا سوى النقد والتهذيب * فتربت اولا عجالة انيق النظام بل جملة
ريق الانتظام منظومة على زبدة افكار المتقدمين * ومحتوية على عدة انظار
للتأخرين مع زوائد من فوائد اقتصها سهام النظر الصائب * وقلائد من
فرائد نظمها ايدى الفكر الثاقب * ثم القيتها فى زوايا المهجران * ونسجت عليها
عناكب النسيان * لما فى زمان غلب فيه على الطباع الحسد والعناد * وظهر
الفساد فى البر والبحر بما كسبت ايدى العباد * افضل ديدنهم الجور عن سيل
السداد ومنهج الرشاد * وامثل هجيرهم تمزيق الادم باسنة شداد والسنة حداد *
قد سلكوا ترهات الضلال من غير ان يجدوا الحق هاديا ودليلا * ام تحسب
ان اكثرهم يسمعون او يعقلون انهم الا كالانعام بل هم اضل سبيلا * حتى
امررت بلسان الالهام لا كوههم من الاوهام ان اميط عن وجهها اللثام *
واظهرها بين ظهراى الانام فثمرت عن ساق الجد فى الانتقاد * وامسيت
سهدا فى الاجتهاد * وسهرة فى الارتداد

فجاءت بحمد الله ذى الفضل والندى * وتوفيقه كالبر من مشرق بدا
اضاءات بها سبل الفروع قويمة * وامسى بها نهج الاصول مسددا
بها نال اغصان الفروع نضارة * بها صار بنان الاصول مشيدا
اذا رأت الخذاق غرة وجهها * تجلت لهم عقدا ودرا منضدا
لئن نظروا فيها بعقل مؤيد * يروا كل ما فيها بنقل مؤكدا
ومن جد فى تحصيلها حج خصمه * ولو كان عون الخضم سيفامهندا
الهمى كما وفقت للجمع اعطها * قبولا لدى الاصحاب دهر مخلدا



لعل لسانا صانه الله عن اذى * يقول ويدعو الى الها مجدا
جزى الله في اولاه خيرا بما سعى * واولاه في اخره عيشا مرغدا
ثم لما احسست فيها الاجاز وان لم يبلغ مرتبة الافاز وآنست فيها الاشكال وان لم
يسمل حدا لخلال فشرحتها شرحا يتضمن بسط ايجازها بكشف نكتها
وابرازها ويشتمل على حل اشكالها باماطة اعضالها وتفصيل اجمالها مع تحقيق
للمرام وفق ما يراد وتدقيق في المقام فوق ما يعتاد * بمعان تتلذذ بدركها القلوب
وتشرح الصدور * والفاظ تتلاءم خلال السطور كأنها نور على نور
كأن الثريا علقت في جبينه * وفي انفه الشعري وفي خده القمر
* وسميته مرآة الاصول في شرح مرآة الوصول * متضرعا الى الله تعالى ان ينفع
به المحصلين ويجعله سببا لنجاتي في يوم الدين * ثم المأمول من المأمون عن الاعتساف
والمرجو من المجبول على الانصاف * ان لا يبادر الى الرد والانكار ويقبل على
الاعمال الروية والاقتكار * لعله يونس من جانب الطور جذوة نار * وفي ظلمة
الليل البهيم غرة نهار * وان وقع فيه عثرة وزل * او وجد فيه هفوة وخلل فلي
الواقف ذي المروءة ان يصلح ما يرى من الخطل * او يصفح عما يستوجه من اللوم
والعذل فان ترك الاساءة من اخوان الزمان نهاية لما يمتنى عندهم من الاحسان
لئن ادركت في نظمي فتورا * ووهنا في بيانى للعاني
فلا تنسب لتقصي ان رقصي * على مقدار تنشيط الزمان
وها انا اشرع في شرح الكتاب * مستعينا بالملك الوهاب * وهو المجأ
في كل باب * واليه مرجع والمآب (بسم الله الرحمن الرحيم حامدا) الباء
للالاسة والظرف حال من * ابتدئ وحامدا حال اخرى ما عن ذى
الحال الاولى او ضميرها على الترادف او التداخل والاول اوفق والمعنى
متبركا باسم الله ابتدئ الكتاب حامدا اثر هذه الطريقة على الطرق
المعارفة اشعارا بالتوفيق بين ما اخرج به ابو عوانة وابن حبان كل امرضى
بال لا يبدأ فيه بسم الله الرحمن الرحيم فهو اجذم وما اخرج به النسائي وابوداود
كل كلام لا يبدأ فيه بحمد الله فهو اجذم ووجهه ان الابتداء يعتبر
في العرف امتدا من حين الاخذ في التصنيف الى الشروع في البحث
فيقارنه التبرك والتلبس بالتسمية والحمد والصلاة فلما قيده بالاحوال
علم انه اراد ابتداء امتدا لا يوجد بدون شئ منها اذ لا وجود للمقيد
بدون القيد لكنه قدم التسمية صورة لان التعارض الظاهري

يعنى ان المصنف اثر
في الحمد طريقة الحال
على ماهو المتعارف
من ايراده بالجملة
الاسمية او الفعلية نحو
الحمد لله او اجد الله
تسوية بين الحمد
والتسمية في كون كل
منهما قيما للعامل
وحالا عنه حتى يتأتى
التوفيق بين الحدين
(منه)
اي لا يتحقق ولا يتم
بحيث ينقطع وينتهى
وهو لا ينافى ان يحصل
الابتداء بكل واحد
من التسمية والتحميد
فيتأتى التوفيق
ونظيره الحركة من
مبدأ معين الى منتهى
معين فانها لا توجد
ولا تتم قبل الوصول الى
لنتهى مع ثبوت الحركة
للجسم في كل جزء من
اجزاء المسافة فليتأمل
(منه)



بين النصين بناء على جل الابتداء على الآتى باق بعد والجمع ممكن بان يحمل
احدهما على الحقيقى والآخر على الاضافى فتأسى بالكتاب الوارد بتقديم
التسمية وعمل بالاجاع المنعقد عليه وترك العاطف لانبائه عن التبعية المحلة
بالتسوية (لن) يعنى الله تعالى آثر الموصول للتفخيم (شيد) اى احكم من الشيد
وهو الجص وفى الاساس شاد القصر واشاده وشيده رفعه (اصول الدين)
الاصل كاسياتى مايتنى عليه غيره والدين لفة الطاعة وعرفا وضع الهى
سائق لذوى العقول باختيارهم المحمود الى ما هو خير بالذات والمراد باصول
الدين العقائد الكلامية (وايد) اى قوى (فروعه) اى الدين والمراد بها
مايتنى على تلك العقائد من الاحكام الفرعية العملية (بالكتاب) متعلق بأيد
(المبين) اى الكاشف لما يخفى على الناس من الحق او الواضح الاعجاز
(ومصليا) عطف على حامدا (على مقوم) اى مسدد (سنن اليقين) بضم
السين جمع السنة بمعنى الطريقة والمراد بالمقوم سيدنا محمد عليه الصلاة
والسلام ابهمه للتعظيم قال الله تعالى ورفع بعضهم فوق بعض درجات
(والجميعين) اى المتقين (على استحسان استحبابه) اى ايد اثار صحبته حسنا
(اجعين) حال من مجموع المعطوف والمعطوف عليه قد ذكر الاصول
والفروع والكتاب والسنة والاجاع والاستحسان والاستحباب على الترتيب
لبراعة الاستهلال وذكر ثلاثة من الادلة المتفق عليها صريحا لانها مثبتة
للاحكام واصول مطلقة وواحدا منها اعنى القياس فى ضمن الاستحسان
الذى هو قياس خفى لانه مظهر لا مثبت ولانه فرع للثلاثة الاول و ذكر
اثنين من المختلف فيها بيننا وبين الشافعية اعنى الاستحسان والاستحباب
لان النفي اما منا او منهم فلا بد من احسين وقدم الاستحسان لثبوته عندنا
وتضمنه القياس المتفق عليه لا يقال ما ذكرته مبنى على ان يكون المراد
بما ذكر معانيها العرفية وليس كذلك لانا نقول يكفى ذكر الالفاظ المستعملة
فى الاصطلاح ولو بمعنى آخر كما تحقق فى موضعه (وبعد) اى بعد الحمد لله
تعالى والصلاة على النبي وآله (فهذه) الفاء اما على توهم اما او على تقديرها
فى نظم الكلام والتأنيث باعتبار الخبر (مجلة) بفتح الميم والجم وتثديد
اللام صحيفة فيها الحكمة (متملة على غير مسائل الاصول) (الفرر
جمع غرة يقال فلا غرة قومه اى سيدهم وغرة كل شىء اوله واكرمه

او لان ذاته تعالى
مبهم لا يدرك كنهه
فآثر الموصول المبهم
ليناسب اللفظ معناه
(منه)
يدخل فيها اصول
الفقه ايضا لان
الفروع وقعت فى
مقابلة اصول الدين
(منه)
الاستحباب هو
الحكم بابقاء شىء كان
فى الزمان الاول ولم
يظن عدمه
(منه)

(ودر بحار المعقول والمنقول) الدر جمع در والمعقول القياس والمنقول
 باقى الادلة فالمراد بالدرر خيار المسائل المتعلقة بالنوعين (خالية عن
 العبارات المدخولة) اى المعية والدخل العيب (حالية) اى مترتبة
 (بالاشارات) الى الدقائق والاسرار (المقبولة) عند اولى الابصار (تقويم)
 اى مقوم ومعدل (لميزان برهان الاصول نافع) صفة تقويم ولذا ذكره
 (فى الوصول الى مستصفي حقائق المحصول) المراد بالمحصول علم الاصول
 وبالحقائق مسائله وبالمستصفي المسائل الصافية عن شوائب الشكوك
 والاهوام فكان هذا الكتاب وسيلة الى تلخيص البراهين والدلائل
 وتحقيق القواعد والمسائل (نظمتها) اى المجلة (بتهديه) اى بسبب
 كون ذلك النظم مهنيا متقنا (مع الاحكام) اى كونه محكما متقنا
 (مفعن عن التقيع والاختصار) حتى لو اقدم احد على التقيع والايجاز
 لادى الى تعمية والغاى (وفجواها بغاية تبينه) اى بسبب كمال توضيحه
 (المرام) اى المطلب (منار) وهو علم الطريق (لتوضيح منهاج) اى طريق
 (كشف الاسرار) يعنى ان فجواها بسبب كمال توضيحه المطالب والمقاصد
 علامة منصوبة فى طريق كشف اسرار الاصول وامارة مرفوعة لارشاد
 سالكي صراطه الى النيل والوصول (رتبها) اى المجلة (معولا) اى معتدلا
 (فى تقرير الكلام وتحقيقه على عناية الملك العلام وتوفيقه) العناية بتلخيص
 الشخص عن محنة توجهت اليه والتوفيق تهئية اسباب الخير وتهئية اسباب
 الشر (وسميتها مرعاة الوصول الى علم الاصول) لكونها وسيلة اليه
 فمن يبع اسباب العلى فليصل بها * فتلك الى نيل العلى خير سلم

(اسئل الله تعالى) حال من فاعل رتبها (كفاية من كثر الهداية) حتى استغنى فى تقرير
 الكلام ولا احتاج الى احد من الانام (و) اسئل الله تعالى (وقاية) اى حفظا لا قدما
 العقل والفهم (عن الزلل) العارض بمعارضته من الوهم حتى اثبت فى تحقيق
 المراد ولا يزيغ عن منهج الرشاد (فى البداية والنهاية) متعلق بالزلل او الوقاية
 على اللغو او الاستقرار (انه) اى الله تعالى (قريب) تمثيل لآ تحقيق (محجب)
 اى سميع ٢ كذا نقل عن ابن الانبارى فى تفسير قوله تعالى واذا سئلك عبادى
 عني فاني قريب اجيب دعوة الداع اذا دعان فلا يرد السؤال المشهور (وعليه)
 لاعلى غيره (توكلت) وهو تفويض الامر الى الغير (و اليه) اى لالى غيره

٢ اى لا بمعنى انه يقبل
 دعوة كل داع حتى
 يرد السؤال انه ليس
 كذلك لان بعض
 الداعي لا يقبل دعاؤه
 قطما (منه)

(انيب) ارجع اذغيره لا يصلح لهذين الامرين حقيقة وقد اورد في هذه الخطبة اربعة عشر اسما من اسماء كتب الاصول وهي التقويم والميزان والبرهان والمحصول والاحكام والمغنى والتقيع والتبيين والمنار والتوضيح والمنهاج وكشف الاسرار والتقرير والتحقيق واربعة عشر من كتب الفروع وهي الدرر والبحار والنافع والمستصفي والحقائق والتهذيب والغاية والعناية والكفاية والكنز والهداية والوقاية والبداية والنهاية بحث لا يشوبها شائبة التكلف ولا يحوم حولها وصمة التعسف **مقدمة** اى هذه مقدمة في تبين ٩ حدا للعلم وتعين موضوعه وغاياته فان طالب كل كثرة مضبوطة بجهة واحدة حقه ان يعرفها ليأمن من فوات ما يعنى وضياح وقته فيما لا يعنى ولا شك ان انضباط مسائل العلم يحصل بتعريفه الذى يتنازه عند الطالب وموضوعه الذى يتنازه فى نفسه عن سائر المطالب والعوارض الذاتية وان جاز اسناد التميز اليها ايضا لكنه اختير ٧ عليها ههنا لانه المشهور عند الجمهور ولانه يختلف فى تعيينه فايريد بيان ماهو الحق ٣ واما تعيين الفائدة فليجزم بان صحيحه ليس عبثا ولما اقتضى المقام ٦ تقديم الاول قدمه فقال (اصول الفقه) وهو لقب لهذا العلم مشعر بكونه مبنى الفقه الذى به ينال السعادة الدينية والدنيوية منقول عن مركب اضافى فله بكل اعتبار تعريف قدم ابن الحاجب اللقى على وجه لزم منه التكرار فى تعريف الفقه وقدم صاحب التقيع الاضافى فلزم تقديم غير المقصود بالذات وقدم ههنا المقصود على وجه لم يلزم منه التكرار باختيار تعريف راجع على المشهور حيث قيل (علم) اى ملكة يقدر بها على ادراكات جزئية احاصلة من ادراك القواعد مرة بعد اخرى فلا يدخل علم الله تعالى وعلم الرسول وجبريل عليهما السلام وان شمل الملكات كلها او اصول وقواعد او ادراكها فتدخل علوم المذكورة ويخرج بقوله (يعرف به) لان الباء للسببية (احوال الادلة والاحكام الشرعيتين) اى المنسوبتين الى شريعة محمد صلى الله تعالى عليه وسلم اما انتساب الادلة فبمعنى كونها منصوبة فيها للدلالة على الاحكام لا الموقوفة على الشرع لان القرآن الذى هو بعضها ابهر المعجزات التى التى يتوقف عليها الشرع فلا يليق جعله موقوفا على الشرع واما انتساب الاحكام فبمعنى استفادتها من تلك الادلة (من حيث ان لها)

٩ فى اختيار التبيين
فى الحد والتعين
فى الموضوع والغاية
اشارة الى ان المعدودة
من المقدمة تصور
العلم والتصديق
بموضوعية موضوعه
والتصديق بفأئده
(منه)

٧ بناء على كون
الموضوع بمنزلة
المادة وهى مأخذ
الجنس وكون
الاعراض الذاتية
بمنزلة الصورة
وهى مأخذ الفصل
الذى به كمال التميز
(منه)

٣ وهو كون الموضوع
الادله والاحكام
جيعا (منه)

٦ لان المقام مقام
التعليم وتميز العلم
المشروع فيه للطالب
لا التميز فى نفسه (منه)

اي تلك الاحوال (دخلا في اثبات الثانية) اي الاحكام (بالاولى) اي الادلة قوله علم كالجنس والباقي كالفصل والمعرفة تطلق على التصور وادراك الجزئى والبسيط تصورا او تصديقا والادراك المسبوق بالعدم والاخير من الادراكين اذا تخلل بينهما عدم والمراد ههنا ادراك الاحوال الجزئية على وجه التصديق والدليل ما يمكن التوصل به صحيح النظر فيه الى مطلوب خبرى وهو اعم من النظر فيه نفسه والنظر في احواله وصفاته فيتناول المقدمات التى هى بحيث اذا ثبت ادت الى المطلوب الخبرى والمفرد الذى من شأنه انه اذا نظر في احواله اوصل اليه كالعالم للصانع والثانى هو المراد ههنا اذا المراد بالادلة الشرعية الكتاب والسنة والاجماع والقياس والمراد باحوالهما اعراضهما الذاتية اللاحقة بهما باعتبار دلالة الادلة على الاحكام مطلقا وعند التعارض اوباعتبار استنباط الاحكام منها وبالحكم ما ثبت بخطاب الشارع المتعلق بافعال العباد كالفرضية والوجوب والتدب والاباحة والكراهة والحرمة والصحة والفساد والبطلان والانقضاء وعدمه والنفاذ وعدمه والزام وعدمه واتواع الخطاب الوضعى كالركنية والشرطية والعلية والسببية والمنافعية وبعض الشافعية يعرف الحكم بخطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير ولا يجعلون غير الوجوب والتدب والاباحة والكراهة والحرمة من الحكم وبعضهم زاد في التعريف قيد الوضع فادرج الخطاب الوضعى في الحكم وبعضهم جعل الاقتضاء اعم من التصريح فادرجه بهذا الاعتبار وبدخل الاحوال في الاثبات كونها معتبرة في كبرى الاقترانى او ملازمة الاستثنائى المنتجيين للمطلوب الفقهي سواء كانت محمولات واجزاء لهما او اوصافا وقودا فيهما وسواء نشأت من الادلة ككونها مثبتة للاحكام وقطعية وظنية وخاصة وعامة ومشتركة وراجحة عند التعارض الى غير ذلك اوتنشأت من الاحكام كاحوال الحكم فانه يجب ان يعلم ان اى نوع من الاحكام يثبت باى نوع من الادلة فان القياس مثلا لا يثبت الفرضية والعلية كاحوال المحكوم به فان بعض الاحوال كالمقوبة مثلا لا يثبت بالقياس كاحوال المحكوم عليه فانها تختلف باختلافه وبالنظر الى وجود العوارض على الاهلية وعدمها فالكبريات والملازمات والمباحث المتعلقة بما فيها من القيود والصفات

صاحب التتبع وتبعه صاحب التلويح وتبعهما ثم ظهر انه لا تكرار لان ابن الحاجب قال في الاول اما حده لقبا فالعلم بالقواعد التى يتوصل بها الى استنباط الاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية واما حده مضافا فالاصول الادلة والفقه هو العلم بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية بالاستدلال واراد به الاجتهاد واستنباط الاحكام عن الامارات فان مراده في الاول بيان كون الاصول وسيلة الى استخراج الاحكام الشرعية عن ادلتها قطعية كانت او ظنية ومراده في الثانى بيان المصطلح عنهم وهو كما عرفته عبارة عن العلم بالاحكام الظنية فقط (منه)

مسائل الأصول وهو المعنى بكونه معرفاً للأحوال وتلخيصه ان المسائل
الفقهية مستندة الى ادلة معينة تحتاج في استنباطها منها الى معرفة
احوال الادلة والاحكام التي لا تنحصر في عدد يمكن من ضبط تفصيله
فاحتج الى معرفتها على وجه كلي اجالى يرجع اليه عند قصد الاستنباط
ويسمى العلم المنكفل بتعريفها على ذلك الوجه اصول الفقه وهذا المشهور
في تعريفه العلم بالقواعد التي يتوصل بها الى استنباط الاحكام الشرعية
الفرعية عن ادلتها التفصيلية وعدل عنه ههنا لوجهين * الاول ان المتبادر
من القواعد بناء على ماقرر عندهم ان اسم العلم لا يطلق حقيقة الا
على القواعد او ادراكها او الملكة الحاصلة من ادراكها مرة بعد
اخرى انما هو قواعد العلم على الاطلاق لكنه ليس بمستقيم ههنا اذ لا يتوصل
بها مطلقا الى ما ذكر لان المراد بالتوصل كما صرحوا به ضم القاعدة
الكلية الى صغرى تسهل الحصول عند الاستدلال على المطلوب الفقهي
بالشكل الاول ليخرج ذلك المطلوب من القوة الى الفعل وكثير من قواعد
الأصول كالقواعد المتعلقة بالقيود والشرائط لا يمكن وقوعها كبرى
لما يتعم ذلك المطلوب وان اريد بالقواعد ما يصح ان يقع كبرى خاصة
ويدرج علم سائر الاحوال تحت العلم بالقواعد بناء على ان تحصل القواعد
الكلية يتوقف على سائر البحث عن احوال الادلة والاحكام وبيان
شرائطها وقيودها المتبره في كلية القواعد فخلافا للمعهود والمتعارف
وكفى بهذا سببا للعدول * والثاني ان مفسرى التوصل بما ذكرنا صرحوا
بان المراد به التوصل القريب بقرينة الباء السببية الظاهرة في السبب
القريب واطلاق التوصل الى الفقه اذ في البعيد يتوصل الى الوساطة
ومنها الى الفقه وليس بمستقيم لما تقرر في الكتب الميزانية ان الموصل القريب
مجوع المقدمتين لا الكبرى وحدها (والفقه) لما فرغ عن التعريف اللقبى
فشرع في الاضافي ولما كان اصول الفقه باعتبار الاضافة مركبا وتعريف
المركب موقوف على تعريف مفرداته الغير اليئة عرف كلامنا الفقه
والاصول وترك تعريف الاضافة وان كانت بمنزلة الجزء الصوري لاشتهار
ان الاضافة ان كان مضافها اسم المعنى ٣ وهو مادل على شئ باعتبار
معنى هو المقصود سواء كان مشتقا او في معناه تفيد الاختصاص باعتبار
ذلك المعنى والا تفيد مطلقا فالمراد باصول الفقه ادلة تختص دلالتها

٣ اسم المعنى وهو
مادل على شئ باعتبار
معنى هو المقصود
سواء كان مشتقا او في
معناه تفيد الاختصاص
باعتبار ذلك المعنى
وان كان اسم العين
يفيد مطلقا فالمراد
بأصول الفقه ادلة
تختص دلالتها بالفقه
اختصاصا اثباتا ما
لاشوبت له حتى يرد
ان الاعتقادات
والوجدانيات تثبت
بالكتاب والسنة
ايضا فان الاضافة
لا تزيد على صريح
اللام وهي لا تدل
قطعا على الاول كما
تحقق في موضعه
(نسجه)

بالفقه ولما توقفت معرفة المضاف من حيث هو مضاف على معرفة المضاف
اليه قدم تعريف الفقه وان اخره القوم نظرا الى الظاهر فقال (معرفة
النفس مالها وما عليها عملا) هذا التعريف سوى القيد الاخير منقول
عن الامام ابي حنيفة رحمه الله تعالى وكأنه اراد بالمعرفة سبب المعرفة
الخاصة وهي ادراك الجزئيات عن دليل اعنى الملكة الحاصلة من تتبع
القواعد بقرينة تعليقها بعامين بعدها اعنى مالها وما عليها فان العادة
قاضية بامتناع معرفة كل مالها وما عليها لاعن دليل وقوة استنباط
وهذه الملكة لا ينافيها عدم معرفة من هو فقيه بالايجاع بعض الاحكام
كالك رحمه الله تعالى سئل عن اربعين مسألة فقال في ست وثلاثين لا ادرى
لجواز ان يكون ذلك لعدم التمكن من الاجتهاد في الحال لاستدائه زمانا
اولا سر آخر واراد بالنفس النفس الانسانية مطلقا وبمالها وما عليها
احكام ما تنفع به او تنضرر دنيوية كانت او اخروية كالصحة والفساد
والوجوب والحرمة ونحوها لظهور ان الفقه ليس عبارة عن تصور
الصلاة ونحوها ولا عن التصديق بثبوتها في الواقع فكأنه قال الفقه
ملكة تصدق بها النفس الانسانية بحكم كل ما تنفع به او تنضرر
تصديقا ناشيا عن الدليل فيخرج بقيد النفس علم الله تعالى ومعرفة جبريل
عليه السلام وبارادة الملكة علم الرسول والمقلد ومن يأخذ الحكم من النص
بمجرد العلم بالغة بلا ملكة الاستنباط * ثم لما كان هذا التعريف متناولا
للاعتقادات والوجدانيات وكان المقصود ههنا تعريف الفقه المأخوذ
في اصول الفقه زيديد عملا (فخرج بعملا الكلام والتصوف) اى علم
الكلام وعلم الاخلاق (ومن لم يزد) اى ذلك القيد كالامام (اراد الشمول)
لهما لكونهما من الفقه عنده حتى سمي الكلام فقها اكبر (فان قيل)
الم يخرج الوجدانيات بتقييد المعرفة بكونها عن دليل (قلنا) لا لان المراد
بالوجدانيات كاشير اليه احكامها من الوجوب ونحوه وهي تدرك بالدليل
لاشوبتها في الواقع حتى تحصل بالوجدان وتستغنى عن البرهان (فان
قيل) لا يبحث في الكلام عن الاحكام الاعلى التدرية مثل ان معرفة الله واجبة
والنظر فيها واجب فكيف يشمله التعريف (قلنا) المراد من معرفته
تعالى معرفة ذاته من حيث وجوده ووحدانيته ومعرفة صفاته وافعاله
فالواجب معرفته تعالى هكذا وهذا الواجب مطلق يتوقف على معرفة

فمعرفة مالها وما عليها
من الاعتقادات هي
علم الكلام ومعرفة
مالها وما عليها
من الوجدانيات هي
علم الاخلاق
والتصوف ومعرفة
مالها وما عليها
من التحليلات هي الفقه
المصطلح (منه)

٦ اى العلم بوجوب
الشيء لو جرد
المقتضى او بعدم
وجوبه لوجود الثاني
(منه)

قوله وما يتوقف
بكاثر الاستثناء
والنسخ والتفصيل
والمعارضات والترجيح
ونحو ذلك فاتها من
مبنيات الفقه ومساألة
وفيه رد على صاحب
التقيح حيث ذهب
الى ان الاصول ههنا
بمعنى الادلة فقط (منه)
قوله اذا جعل لقبا
يكن منقولا اعا حجة
الى النقل لان الغوى
لاصول الفقه وهو
مبتنية يتناول الادلة
التفصيلية وفساده
ظاهر فلا بد من المصير
الى النقل لاجراها
وهو بطريق الغلبة
اذا تصرف اهل
اصطلاح وهو قوله
ما يتنى عليه غيره
(منه)

احوال العالم من الجواهر والاعراض والامور المشتركة بينهما على
القانون الاسلامى وما يتوقف عليه الواجب المطلق فهو واجب فيعتبر
في جميع مسائل الالهيات والنبويات والاعراض والجواهر والامور
العامة وجوب الاعتقاد وان لم يصرح به وهذا هو السر في جعل مباحث
العلم والنظر من مسائل الكلام هكذا يجب ان يعلم هذا المقام (وقيل) قال
الشافعية في تعريف الفقه (العلم) كالجنس (بالاحكام) خرج به التصورات
لان المراد بالحكم ههنا النسبة الحكمية سواء كانت بين الاشياء الخسنة وافعال
المكلفين او بين غيرها والعلم بها تصديق بمعنى الاعتقاد الراجح الشامل
للظن والتقليد (الشرعية) اى الموقوفة على خطاب الشارع خرج به
الاحكام العقلية كالحكم بالتمائل والاختلاف والحسية كالحكم
بحرارة النار والاصطلاحية كالحكم برفع الفاعل (العملية) اى المتعلقة
بكيفية العمل خرج به النظرية غير المتعلقة بها كوجوب الايمان ونحوه
والوجدانيات كالاخلاق فانها ملكات نفسانية لاتعلق بالمباشرة
(عن ادلتها) متعلق بالعلم دون الاحكام بمعنى انه ينظر في الادلة فيعلم
منها الاحكام فخرج علم الله تعالى وعلم الرسول وعلم جبرائيل عليهما
السلام وعلم المقلد وما علم ضرورة كونها من الدين فانه ليس من الفقه
عندهم (التفصيلية) خرج به الاصول كالمعلم بوجوب المأمور به مثلا
والخلاف كالمعلم عن المقتضى والثاني مثلا لما فرغ من بيان الفقه شرع
في بيان الاصول فقال (الاصل) ههنا (ما يتنى) على بناء المجهول
يقال ابتنت الدار بمعنى بنيتها (عليه غيره) ابتناء حسيا كابتناء البناء
على الاساس او عقليا كابتناء المعلول على العلة والمدلول على الدليل
ونحو ذلك (قيل) ما ذكر انما هو معناه الغوى (ونقل) في الاصطلاح
(الى الدليل) كالتقل الى الراجح والقاعدة الكلية والمستحب (والمختار)
عند المحققين (عدمه) اى النقل لوجهين * الاول انه خلاف الاصل
ولا ضرورة في العدول اليه لان الابتناء كيشمل الحسى يشمل العقلى
فيحمل على المعنى الغوى الشامل ويقيد بالعقلى بالاضافة الى الفقه
الذى هو معنى عقلى فيكون اصول الفقه ما يتنى هو عليه ولا معنى لمبتنى
العلم الادليله او ما يتوقف عليه دليله * الثاني ان اصول الفقه اذا جعل لقبا
يكون منقولا فاذا حل على الاول لا يكون فيه الا نقل واحد وهو النقل

الى العلم واذا حل على الثاني يكون فيه نقلا نقل الى الادلة ونقل الى العلم
وتقليل خلاف الاصل بقدر الامكان هو الاصل * ثم لما فرغ عن تعريف اصول
الفقه شرع في تعيين موضوعه فقال (وموضوعه) اعلم ان موضوع كل علم
ما يبحث فيه عن اعراضه الذاتية اى احواله التى تلحقه لذاته والجزء المساوى له
اول الخارج المساوى له فى الصدق او فى الوجود فان المبين للشئ اذا قام به
مساويا له ٩ فى الوجود ووجدله عارض قد عرض له حقيقة لكن الموضوع
يوصف به ايضا كان ذلك العارض من الاحوال المطلوبة فى ذلك العلم * الاول
كالتكلم للانسان فان لكل جزء من جزئيه دخلا فيه * والثاني كادراك الامور
القريبة له بجزئيه الناطق * والثالث كالضحك له بالتعجب * والرابع كاللون للجسم
بالسطح المبين له فى الصدق والمساوى له فى الوجود ومساوى ذلك اعراض
غريبة لا يبحث عنها فى العلم والمراد بالبحث عنها حلها على موضوع العلم
امامطلقا نحو الدليل السمي يثبت الحكم الشرعى اومقيدا بعرض ذاتي
نحو الدليل المأول يفيد الظن اوعلى نوع الموضوع ٤ امامطلقا نحو الامر
يفيد الوجوب اومقيدا نحو الامر المقارن بقرينة الاباحة يفيد الاباحة
اوعلى عرض ذاتي له امامطلقا نحو الخاص يوجب الحكم قطعاً اومقيداً نحو
الخاص المأول يفيد الظن اوعلى نوعه امامطلقا نحو المطلق يوجب الحكم
مطلقاً اومقيداً نحو المطلق المقارن بما يوجب حله على المقيد يوجب الحكم
مقيداً وعلى هذا القياس ٣ فى السنة والاجاع والقياس اذا عرفت هذا فاعلم انه
اختلف فى موضوع الاصول فقل انه الادلة والاجتهاد والتزجيم وقال الامام
حجة الاسلام فى معيار العلوم موضوعه الاحكام من حيث ثبوتها بالادلة
وقال صاحب الاحكام انه الادلة من حيث تستنبط عنها الاحكام واختاره
التأخرون لان تعدد الموضوع منعه بعض الأئمة وعند المجوزين الاصل
عدمه وتقليل خلاف الاصل بقدر الامكان هو الاصل كما سبق وقد امكن لان
احوال الاحكام من حيث الثبوت راجعة الى احوال الادلة من حيث الاثبات
ولم يعكس لان الادلة هي السابقة فى الاعتبار والحق انه (الادلة) السمية
لامطلقاً بل من حيث تثبت بها الاحكام الشرعية (والاحكام) الشرعية
لامطلقاً بل من حيث تثبت بالادلة السمية (لاما اختاره صاحب الاحكام) خصه
بالرد لكونه اقوى الوجوه المذكورة وانما قلنا ان الحق ذلك لان موضوع
العلم انما يجوز تعدده اذا كان المبحوث عنه اى مرجع محمولات المسائل والعرض
الذاتى فى الحقيقة اضافة مخصوصة بان تكون العوارض التى لها دخل

٩ بالوضع ففیه در
على المحقق عضد
الملة والدين حيث
قال ولو حل الاصول
على معناه الاقوى يعنى
بمعناه ما يستند اليه
الفقه يشمل الاقسام
فلينحجج فى الموضوع
الى النقل وقد حققناه
فى المحاكات العضدية
(منه)

٤ فيه اشارة الى ان
نوع النوع فى حكم
النوع فان الامر نوع
من الكتاب والسنة
ايضا وهما نوعان من
الدليل السمي (منه)
٣ اى يبحث عن احوال
انواعها وعن انواع
انواعها وعن احوال
اعراضها وانواع
اعراضها وان كان
كل منها نوعا من
الدليل السمي (منه)

في المبحوث عنه وراجعة في الحقيقة اليه بعضها ناشتا عن احد المضافين وبعضها عن الآخر قموضوعه كلا المضافين وذلك لان حقيقة العلم انما هي المسائل فاتحاد العلم واختلافه انما هو باتحادها واختلافها ثم انها لما تركبت من جزئين موضوعات مرجعها موضوع العلم ومجولات مرجعها العرض الذاتي للموضوع كان المعبر في اتحاده اتحاد كل من الجزئين بمعنى التناسب التام وعدم اختلافه لا بمعنى عدم تعدده وفي اختلافها اختلاف واحد منهما لان انتفاء التناسب يحصل بمجرد ذلك بخلاف ثبوته وذلك مما لا ينبغي ثم ان المحمولات اذا كانت راجعة الى الاضافة المخصوصة يتعدد الموضوع البتة مع اتحاد العلم والا فلا يتعدد الموضوع وان تعدد فلا يتحدد العلم اما انها اذا رجعت الى تلك الاضافة يتعدد الموضوع فلان الاعراض اللازمة لاحد المضافين لما فايرت الاعراض اللازمة للمضاف الآخر بالنوع تقارير الملزومات بالضرورة ولا يوجد لرجع احديهما الى اخرى بالتأويل كما قيل في احوال الاحكام انها راجعة الى احوال الادلة وقيل بالعكس لانه ترجيح بلا مرجح وما سبق من سبق الادلة في الاعتبار يرد عليها ان الاحكام لكونها مقصودة بالاثبات سابقة في الاعتبار فلا ترجيح واما اتحاد العلم على ذلك التقدير فلان مأخذ الفصل الداخل في حقيقة المسائل وهو المبحوث عنه لما اتحد بالجنس وكان جامعا بين الموضوعين لكونه اضافة واحدة بينهما اتحد كل من الجزئين اما المحمول فظاهر واما الموضوع فلان المراد بالاتحاد التناسب التام وبالاختلاف عدمه لا مجرد تعدده ولا شك ان الاضافة الجامعة بينهما توجب تناسبهما المتنافي للاختلاف فاذا اتحدا اتحدت المسائل فيتحد العلم ضرورة واما عدم تعدد الموضوع على انتفاء ذلك التقدير فلانه لو تعدد عليه فاما ان يتعدد بلا اشتراكها في الجامع او باشتراكها في جامع ذاتي او عرضي الاول باطل بالايجاع وكذا الثاني والثالث عند المحققين * اما الثاني فلان الامور المتعددة اذا اشتركت في جامع ذاتي كان الموضوع في الحقيقة ذلك الجامع كما قال ابن سينا في الشفاء ان التشكيلات المبحوث عنها في الهندسة من التثليث والتربيع والخميس والتسديس ونحوها لما كانت امور تخيلية والمقدار المطلق الذي هو موضوع الهندسة معنى جنسي بعيد عن الخيال وادراك البرهان على حقوق الامور التخييلية للمعنى الجنسي البعيد

عن الخيال في غاية الاشكال وعلى خلقها للنوعيات بناء على ان النوع اقرب من الجنس الى الخيال واسهل على البال اقاموا انواع موضوع الهندسة مقام موضوعها وقالوا موضوعها الخط والسطح والجسم التعليمي تسهيلا لامر الاستدلال * واما الثالث فلان اشتراك في العرضي المطلق لا يكفي في الاتحاد والا لاتحد الفقه والهندسة باعتبار كون موضوعهما فعل المكلف والمقدار المشتركين في العرضية والاشتراك في العرضي الخاص بنوع كالصفة الخاصة ببدن الانسان مثلا لا يشترط والا لما وقع البحث في الطب عن احوال الادوية والاعذية ونحو ذلك لانها لا تشترك البدن فيها بل في الانتساب اليها واعتبار ما بينهما لا يفيد الانضباط لافضائه الى ان يحد جميع العلوم العربية الباحثة عن احوال الالفاظ باعتبار اشتراك تلك الالفاظ في كون البحث عن احوالها والنظر فيها للاحتراز عن الخطأ في اللفظ واما عدم اتحاد العلم ان تعد الموضوع على انتفاء ذلك التقدير فلان تعدده حينئذ عين اختلافه الموجب لاختلاف المسائل الموجب لاختلاف العلم ولان تعدد الموضوع وتنوعه يوجب تنوع الامراض الذاتية وقد تقرر في موضعه ان مجرد تنوعها اذا لم يرجع الى الامر الواحد يكون سببا لتعدد العلم وان اتحد الموضوع فكيف اذا تعدد هذا تحقيق كلام صاحب التقيع بحيث يندفع عنه اعتراضات التلويح كالايجني على متأمل منصف وبالتجنب عن التعسف متصف * ثم لما فرغ عن تعيين الموضوع شرع في تعيين الفائدة فقال (وفائده) كل حكمة ومصلحة تترتب على فعل تسمى غاية من حيث انها على طرف الفعل ونهايته وفائدة من حيث ترتبها عليه واما الغرض ويسمى علة غائية ايضا فهو ما لاجله اقام الفاعل على فعله والعلة لعلته فلا يوجد في افعال الله تعالى لاستلزامه استكمالها بالغير لان فاعليته تعالى حينئذ تكون معلولة لذلك الغرض اذا عرفت هذا فاعلم ان فائدة الاصول وغايته (معرفة الاحكام) الربانية بحسب الطاقة الانسانية لينال بالجريان على موجبها للسعادة الدنية والدنيوية وذلك لان هذا العلم هو المتكفل ببيان جهات دلالة الادلة على الاحكام اعنى ما به يستلزم للمطلوب كالحديث والامكان للعالم وبيان شرائط افادتها والامور المعتبرة في تلك الافادة ولواجلا فهذا احتيج الى علم آخر باحث عن خصوصيات الاحكام المستفادة من الادلة التفصيلية

(فانحصر) اى اذا كان بحث الاصولى عن احوال الادلة والاحكام
 انحصر (المقصود) اى فى الفن او من الكتاب لا المقصود من الفن او فى الكتاب
 لان الاول هو التاية ولاوجه لانحصارها فيما ذكر والثانى يتناول المقدمة
 (فى مقصدين) لبيان احوال الادلة والاحكام (وخاتمة) لبيان احوال الاستنباط
 وما يتعلق به المقصد (الاول فى) بيان احوال (الادلة) الاربعة وهى الكتاب
 والسنة والاجاع والقياس وجه الضبط ان الدليل اما وحى او غيره والوحى اما
 متلوفاً للكتاب والا فالسنة وغير الوحى ان كان قول كل مجتهد فى عصره فالاجاع
 والا فالقياس واما شرائع من قبلنا فلحققة بالكتاب والسنة والعرف والتعامل
 بالاجاع والاستصحاب والتحرى عمل بأحد الاربعة والعمل بالظاهر والاظهر
 عمل بالاستصحاب والاخذ بالاحتياط بقوله عليه الصلاة والسلام دع
 ما يربك الى ما لا يربك والقرعة لطيب القلب بالسنة والاجاع وآثار
 الصحابة وكبار التابعين بشبهة الحديث او بقوله عليه الصلاة والسلام
 اصحابى كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم وقوله عليه الصلاة والسلام
 خير القرون قرنى الذين اتاينهم ثم الذين يلونهم * الحديث (وهو)
 اى المقصد الاول الذى فى الادلة مرتب (على اربعة اركان) لبيان احوال
 الادلة الاربعة الركن (الاول فى) بيان حال (الكتاب) قدمه لشرفه
 وافتقار الباقي اليه * اعلم ان كلا من الكتاب والقرآن يطلق عند الاصوليين
 على الكل والكلى المشترك بينه وبين كل جزء منه يدل على المعنى لان
 مجتمهم عنه من حيث كونه دليلاً وهو الجزء فاحتج الى تحصيل صفات
 مشتركة بين الكل والجزء مختصة بهما فاعتبر بعضهم الاعجاز والانزال
 على الرسول والكتابة فى المصاحف والنقل بالتواتر قصداً الى زيادة
 التوضيح وبعضهم الانزال والاعجاز لان الكتابة والنقل بالتواتر ليسا من
 اللوازم لتحقيق القرآن بدونهما فى زمن النبى عليه الصلاة والسلام وبعضهم
 الانزال والكتابة والنقل لان المقصود تعريفه لمن لم يدرك بزمن النبوة والكتابة
 والنقل بالنسبة اليهم من ابين اللوازم بخلاف الاعجاز فانه مع كونه غير بين
 ليس شاملاً لكل جزء اذ المعجز هو السورة او مقدارها كما بين فى موضعه
 واقصر بعضهم على النقل فى المصاحف تواتراً لانه عيى القرآن ٢ عن
 جميع ما عداه واورد انه ان خصص بالكل لا يوافق غرض الاصولى

٢ لان سائر الكتب
 السماوية وغيرها
 لم ينقل شئ منافى
 للمصاحف لانه اسم
 لهذا المعهود المعلوم
 عند الناس حتى
 الصبيان (منه)

وان اتقى على عومه يدخل فيه الحرف والكلمة ولا يسمى قرآنا في العرف
وان خص بالكلام التام يخرج عنه مركب ليس بتمام مع انه قرآن شرعا
حتى يجري عليه احكام القرآن ﴿واقول﴾ اريد بعض منه دال على المعنى
فتخرج حروف المباني وتدخل الكلمة ولا بد من دخولها لان بحث
الاصولى عن احوال الكتاب والسنة وغيرهما ليس الا من حيث كونها
دليلا شرعيا والدليل عندهم ما يمكن التوصل به صحيح النظر فيه الى
مطلوب خبرى وبالجملة هو ما يشتمل على وجه الدلالة كالعلم للصانع وهو
ههنا قد يكون كلمة او كلمتين فصاعدا ولهذا يبحثون عن احوال الخاص
والعام والمشارك والمأول والحقيقة والمجاز والامر والنهى والمطلق
والمقيد وحروف المعاني وغير ذلك من المفردات وجعلوها من اقسام
النظم الذى هو عبارة عن الكتاب ولان بعض الاسماء من كليات القرآن آية
كدهاتمان وكذا بعض الحروف عند البعض منحوق وصون كما صرحوا به
في كتب الفقه وان كان في كونها حروفا مناقشة لانها وان كانت حروفا
في الكتابة اسماء في العبارة كما صرح به صاحب الكشف فلولا يحمل على
ما ذكرنا لم يصلح البحث والتقسيم ولا عد الكلمة آية نعم لا يعطى حكم
القرآن كل كلمة او كلمتين فصاعدا ما لم يبلغ حد الآية عند اكثر الفقهاء
من حرمة مسه على المحدث وتلاوته على الجنب وان دلت على حكم
شرعى لكن ذلك امر آخر متعلق بنظر الفقيه لا الاصولى وبما يدل على
صحة ما قررنا ان الامام شمس الأئمة السرخسى بعد ما وافق الفقهاء
في كتبه الفقهية قال في اصوله ان مادون الآية والآية القصيرة ليست
بمعجز وهو قرآن يثبت به العلم قطعا فان مادون الآية والآية القصيرة
يشملان الكلمة وتلخيص المقام ان كل كلمة من القرآن قرآن حقيقة لاحكامها
ولا عرفا وكل آية قصيرة قرآن حقيقة وحكما لا عرفا وكل ثلاث آيات
قصار او مقدارها قرآن حقيقة وحكما وعرفا فاعتبر الاصوليون الاول
والامام الثانى في المشهور والامامان الثالث هذا غاية تحقيق المقام
يعون الله الملك العلام هذا وقد اخترت ههنا تعريف يوافق الفرض ويخرج
عنه الحرف وتدخل الكلمة قليل (وهو) اى الكتاب المرادف
للقرآن في العرف (النظم) وهو اللفظ الموضوع لمعنى مفردا كان
او مركبا فان ترتيب الحروف او الكلمات المعبرة فيه الاستعارة اللطيفة

كيف لا يكون لمعنى واماماهو على حرف واحد فكثور ومغلوب والعبرة في التسمية بالكثير الغالب (المنزل) خرج به النظم الغير المنزل كالا حادىث الالهية والنبوية لان المراد بالمنزل المنزل بانزال حامله وهو جبرائيل عليه السلام (على رسولنا محمد) صلى الله تعالى عليه وسلم خرج به النظم المنزل على غيره (المنقول عنه تواترا) خرج به جميع ما سوى القرآن من منسوخ التلاوة والقراآت الشاذة سواء نقلت بطريق الشهرة كما اختص بمصحف ابن مسعود رضى الله تعالى عنه نحو فصيام ثلاثة ايام متتابعات او الآحاد كما اختص بمصحف ابي رضى الله تعالى عنه نحو فعدة من ايام اخر متتابعات (وله) اى للكتاب (مباحث خاصة) به غير مشتركة بينه وبين ما عداه (و) مباحث (مشتركة) بينه وبين السنة (اما) المباحث (الخاصة) بالكتاب (فهى ان المنقول بلا تواتر) سواء نقل بطريق الشهرة او الآحاد (ليس بقرآن) لانه مما يتوفر الدواعى على نقله تضمنه التحدى والاعجاز ولو لكونه اصل سائر الادلة والمادة تقتضى تواترها هو كذلك فلم ينقل متواترا علم انه ليس بقرآن قطعا (فهو) اى اذا لم يكن المنقول بلا تواتر قرآنا ظهر ان النقل بالتواتر (شرط) فى كون المنقول قرآنا لكنهم اختلفوا (قيل) يشترط التواتر (مطلقا) سواء كان فى جوهر اللفظ او فى هيئته (قيل) يشترط (فى الجوهر لا الهيئته) اعلم ان القراآت السبع منها ما يختلف به خطوط المصاحف وهو المسمى بجوهر اللفظ نحو مالك ومالك ومنها ما لا يختلف به وهو المسمى بالهيئته وقبل الاداء كالمالة وتخفيف الهجزة والتفخيم ونحوها فقيل كلهما متواترة لانها لو لم تكن متواترة يلزم ان يكون بعض القرآن غير متواتر واللازم باطل وقيل كلهما مشهورة واختاره صاحب البدايع وظاهره مشكل وفصل بعضهم فقال ماهو من الجوهر متواتر وماهو من قيل الاداء لا يشترط فيه التواتر لانه اذا ما يشترط فيما بعد كونه بعضا من القرآن كالحرف والكلمة واما الهيئته المحضة فليست كذلك فلا يشترط تواترها واختاره ابن الحاجب واكثر المحققين (فالشاذ) اى اذا كان النقل بالتواتر شرط فى كون المنقول قرآنا ظهر ان الشاذ سواء نقل بطريق الشهرة او الآحاد (لا يعطى) على البناء للمجهول (له حكم القرآن) من اكفار جاحده وجواز قراءته فى الصلاة وعدم جواز مس المحدث والجنب وافادة الحكم القطعى ونحو ذلك (وان جاز العمل بمشهوره) اى بما نقل عنه بطريق الشهرة من الشاذ لا بالآحاد لانه لا يخلو من ان يكون قرآنا او خبرا ورد بيانا

للكتاب فالحق به فان غير الخبر الوارد كذلك لا يحتمله وعلى التقديرين يجب العمل به ﴿فان قيل﴾ وجوب العمل بالخبر لا يتوقف على شهرته فاجوبه اشتراطها ههنا وايضا الدعوى جواز العمل والدليل افاد الوجوب فلامطابقة بينهما ﴿قلنا﴾ عن الاول ان المراد بالعمل ههنا ما يؤدى الى الزيادة على النص وهو نسخ لا يجوز بخبر الواحد * وعن الثانى ان الوجوب مستلزم للجواز واغادة الملزوم افادة اللازم * ولما كان نزاع الخصم في الجواز عبره وقال مالك والشافعي رجحما لله تعالى لا يجوز العمل به مطلقا لانه ليس بقرآن لعدم تواتره ولا خبر يصح العمل به اذ لم ينقل خبرا وهو شرط صحة العمل حتى قال الامدى اجع المسلمون على ان كل خبر لم يصرح بكونه خبرا من النبي عليه السلام ليس بحجة ولا عبرة بكلام هو غيرهما ﴿واجيب﴾ بجمع اشتراط ذلك النقل ومنع انعقاد الاجماع عليه * ثم لما ورد ههنا اشكال وهو ان القرآن لو وجب تواتره وقطع بكون غير المتواتر غير قرآن لا كفرت احدى الطائفتين من المالكية والشافعية الاخرى في بسم الله الرحمن الرحيم الواقع في اوائل السور واللازم متفاما للملازمة فلانه ان تواتر فانتكراه نفى لقرآنية ما كونه قرآنا ضرورى والا فالقول به اثبات لقرآنية ما عدم كونه قرآنا ضرورى وكلاهما مظنة الاكفار واما انتفاء اللازم فلانه لو وقع النقل والاجماع على عدم الاكفار اراد ان يدفعه فقال (وقوة الشبهة) اراد بالشبهة ما يشبه الدليل وليس به ولو في اعتقاد الخصم وبقوتها خفاء فسادها بحيث لا يطلع عليه الا بامعان النظر حتى يعديه صاحبها مأولا (في البسمة) اى قوة المشبهة الحاصلة في بسم الله الرحمن الرحيم الواقع (في اوائل السور) احتراز عن البسمة الواقعة في اثناء سورة النمل اعنى قوله تعالى حكاية انه من سليمان وانه بسم الله الرحمن الرحيم فانه بعض آية بالاتفاق حتى يكفر جاحده (تمنع الاكفار) المشهور التكفر والاكفار اصح وافصح (من الطرفين) اى طرفى الشافعية والمالكية فان الفرقة الاولى قائلون بقرآنيته والثانية ينفونها واما الحنفية فالمشهور من قدامتهم انه ليس بقرآن الا ان متأخريهم ذهبوا الى ان الصحيح من مذهب ابي حنيفة انها آية فذة من القرآن ازلت للفصل والتبرك بين السور وتلخيص الجواب ان الاكفار انما يصح لو لم يقم في كل من الطرفين شبهة قوية بالمعنى المذكور بحيث تخرج ذلك الطرف من حد

الوضوح الى حد الاشكال حتى يعد صاحب كل منهما مأولا عند الآخر وقد قامت ههنا فلا اشكال وما يوضحه انا قد اكفرنا المجسمة المصريحين بكونه تعالى جسما متصفا بصفات الاجسام دون المتسترين باللكفة لان شبهة الاولى من الضعف بحيث لا يخفى فسادها على من له ادنى مسكة بخلاف الثانية وهذا تحقيق ما قاله المحقق عضد الملة والدين في شرح مختصر ابن الحاجب الجواب لانسلم الملازمة وانما تصح لو كان كل من الطرفين لا يقوم فيه شبهة قوية تخرجه عن حد الوضوح الى حد الاشكال واما اذا قوى عند كل فرقة الشبهة من الطرف الآخر فلا يلزم التكفير به يندفع ما قيل ﴿فان قيل﴾ ادنى درجات الشبهة القوية ان تورث شك او وهما فلا يبقى الطرف الآخر قطيا ﴿قلنا﴾ هي قوية عند من تمسك بها واما عند الخصم فن الضعف بحيث لا يفيد شيئا ثم قيل هذا ولكن كلام الشارح صريح في انه قد قوى عند كل فرقة الشبهة من الطرف الآخر (واما) المباحث (المشتركة) بين الكتاب والسنة (فهي انه) اى الكتاب ههنا (اسم) لا للنظم المجرد عن اعتبار المعنى ولا للمعنى المجرد عن اعتبار اللفظ ولا لكلام بمعنى الصفة القديمة المنافية للسكوت والآفة لان شيئا منها لا يلايم غرض الاصولى ولا لمجموع النظم والمعنى لان كونه عربيا مكتوبا في المصاحف منقولا بالتواتر ليس صفة للمجموع وايضا الاعجاز يتعلق بالبلغة ولا يوصف بها الا اللفظ باعتبار افادته المعنى فظهر انه اسم (للنظم الدال على المعنى) واما قول المشايخ انه اسم للنظم والمعنى جميعا فلدفع التوهم الناشى من قول ابى حنيفة رجه الله تعالى تجوز القراءة بالفارسية في الصلاة ان القرآن عنده اسم للمعنى خاصة ﴿فان قيل﴾ القول بانه اسم للنظم الدال على المعنى يدفعه ايضا ﴿قلنا﴾ نعم الا انه مشعر بعدم كون المعنى ركنا اصليا فلا يلايم غرض ابى حنيفة رجه الله تعالى والمقصود توجيه كلامه ﴿فان قيل﴾ ان كان المعنى قرآنا يلزم عدم اعتبار النظم في القرآن وهو عينه على التحقيق او جزؤه على التسامح وعدم صدق الحد اعنى النظم المنزل المنقول عليه مع كونه جامعا كما عرفت والا يلزم عدم فرضية قراءة القرآن في الصلاة اذ النظم غير لازم عنده ﴿قلنا﴾ نختار الاول وانما يلزم اللازمان اذا لم يعتبر للنظم خلف وليس كذلك فان الامام اقام العبارة الفارسية مقام النظم المنقول فجعل النظم مرعيا تقديرا

وان لم يكن تحقيقا او الثاني * وقوله يلزم عدم فرضية قراءة القرآن في الصلاة
 ﴿ قلنا ﴾ لانسلم ان جوازها متعلق بقراءة القرآن المحدود بل هو متعلق
 بعمامة والامام حل فوله تعالى فاقروا ما تيسر من القرآن على وجوب رعاية
 المعنى دون اللفظ لدليل لاحله قال الامام فخر الاسلام في شرح المبسوط
 ان نوح بن مريم روى رجوع ابي حنيفة الى قولهما رحمه الله تعالى
 قال وهو الاصح (وله) اى للنظم الدال على المعنى (اربعة اقسام) باربع
 اعتبارات فان علماءنا اختاروا في النظم تقسيما يعظم نظره ويجمع ثمره
 اما الاول فلعنومه المفرد والمركب كاسيأتى واما الثانى فلاحاطة الاعتبار
 من اول وضع الواضع الى آخر فهم السامع فان اداء المعنى باللفظ الجارى
 على قانون الوضع يسندعى وضع الواضع ثم دلالة اى كونه بحيث يفهم
 منه المعنى ثم استعماله ثم فهم المعنى فللفظ تلك الاعتبار الاربع اربعة
 اقسام (بحسب احوال ترجع الى معرفة الاحكام) الشرعية فان الاصولى
 لا يبحث عن احوال النظم مطلقا بل عن احوال اقسامه التى لها مدخل
 في افادة تلك الاقسام الاحكام الشرعية وتلك الاحوال تنحصر بحكم
 الاستقراء كما عرفت في احوال اربعة اقسام وهذا هو مراد فخر الاسلام
 بقوله فيما يرجع الى معرفة احكام الشرع لا ما قال الشراح انه احتراز عما
 لم يتعلق به معرفة الاحكام من القصص والامثال والحكم وغيرها لان فيه
 التعرض لما يجب تركه وترك التعرض لما يجب دركه اما الاول فلوجود
 اقسام التقسيمات في القصص وغيرها واما الثانى فلان في ذكر مجرد الاقسام
 تعرضا للموضوع وهو لا يكتفى بل يجب التعرض للاعراض الذاتية ايضا
 لان النافع في معرفة احكام الشرع علم الاصول وهو انما يتحصل بهما
 لا بالموضوع فقط ولا تعرض لهما الا بما ذكرنا ثم ان كلا من تلك
 الاقسام الاربعة ينقسم الى اربعة اقسام بأحدى اربع تقسيمات الاثناثاني فانه
 مثنى كاسيأتى التقسيم (الاول) حاصل (باعتبار وضعه) اى اللفظ
 (له) اى للمعنى قدمه لان السابق في الاعتبار انما هو الوضع والباقي متفرع
 عليه (وهو) اى الاول والمراد به الاقسام الحاصلة من هذا التقسيم اربعة
 لان اللفظ ان كان موضوعا لواحد حقيقى او اعتبارى على الانفراد
 فهو (الخاص) وان كان موضوعا لواحد مشترك بين افراد غير محصورة
 مستغرق لها فهو (العام) وان كان موضوعا لكثير بوضع كثيرة فهو

(المشترك)

(المشترك) وان كان موضوعا لكثير غير محصور بوضع واحد بلا اشتراق فهو (الجمع المنكر) اورده بدل المأول لان اطلاق المأول ليس باعتبار الوضع وان بقي تناوله الوضعى واضيف الحكم الى الصيغة لان المحدود من اقسام الوضع ليس مطلق المأول بل المأول من المشترك الذى يرجح بعض معانيه بالتأمل فى نفس الصيغة وملاحظة الوضع كما اذا قيل القروء فى قوله تعالى ثلثة قروء بمعنى الحيض لا الاطهار لان هذه الصيغة تدل بالوضع على الاجتماع وهو يناسب الحيض لا الطهر بل لتكلف فيه وضرورة فى اعتبار الجمع المنكر لاستقلاله بالوضع وعدم اندارجه فى سائر الاقسام ثم المراد بالوضع اعم من الشخصى والنوعى فيدخل فى العام النكرة المنفية لان لها وضعاً نوعياً وكون عمومها عقلياً ضرورياً بمعنى ان انتفاء فرد منهم لا يمكن الا بانتفاء كل فرد لا ينافى ذلك وبالكثرة مقابل الوحدة فيشمل المعنيين فصاعداً ويكون الافراد غير محصورة ان لا يكون فى اللفظ دلالة على الانحصار فى عدد معين فيدخل فى العام السموات ونحوها

التقسيم (الثانى) حاصل (باعتبار دلالاته) اى اللفظ (عليه) اى المعنى قدمه على التقسيم الحاصل باعتبار الاستعمال لان كون اللفظ بحيث ينفعهم منه المعنى مقدم على الاستعمال فارتبط به يجب ان يقدم على ما يتعلق بالاستعمال (وضوحاً وخفاءً) اى من جهتهما (وهو) اى الثانى والمراد الاقسام الحاصلة من هذا التقسيم ثمانية اربعة باعتبار الوضوح واربعة باعتبار الخفاء وقد يظن ان ذكر الاربعة الاخيرة لبيان الاولى اذ بضدها يتبين الاشياء وليس كذلك بل لان لها احكاماً خاصة بها كاسنيين فى موضعها ان شاء الله تعالى نعم فى عدد المتشابه من هذه الاقسام كلام يأتى فى موضعه ان شاء الله تعالى ووجه الضبط ان اللفظ ان ظهر معناه فاما ان يحتمل التأويل او التخصيص او لا فان احتمل فان كان ظهور معناه لمجرد صيغته فهو (الظاهر) والافهوى (النص) وان لم يحتمل فان قبل النسخ فهو (المفسر) وان لم يقبل فهو (المحكم) ان خفى معناه فاما ان يكون خفاؤه لغير الصيغة فهو (الخفى) واما لنفسها فان امكن ادراكه بالتأمل فهو (المشكلى) والا فان كان بيانه مرجوحاً فهو (المجمل) والافهوى (المتشابه) التقسيم (الثالث) حاصل (باعتبار استعماله) اى اللفظ (فيه) اى المعنى (وهو) اى الثالث والمراد اقسامه اربعة كالاول لان اللفظ ان استعمل فى وضعه فهو

الحقيقة) والافهو (المجاز) وكل منهما ان ظهر مراده فهو (الصريح)
وان استترفهو (الكناية) التقسيم (الرابع) حاصل (باعتبار الوقوف به)
اي باللفظ (عليه) اي المعنى (وهو) ايضا اربعة لان اللفظ ان دل على
المعنى بالنظم فان كان مسوقا له فهو (الدال بعبارة) والا فهو الدال (بإشارته) و
ان لم يدل عليه بالنظم فان دل عليه بالمفهوم لغة فهو (الدال بدلالته) و
الا فهو (الدال باقتضائه) والعمدة في جميع ذلك الاستقراء وما ذكر
من وجه الضبط يقلل الانتشار ويسهل الاستقراء (فان قيل) من حق
الاقسام التباين والاختلاف وبعض هذه الاقسام يصدق على بعض
قلنا لا يلزم في كل تقسيم التباين الحقيقي بين الاقسام بل يكفي التقابل
بينها ولو بالحيثيات والاعتبارات لاسما في التقسيمات المتعددة بالاعتبارات
المختلفة كما في هذا المقام وكتقسيم الاسم تارة الى العرب والمبنى واخرى
الى المعرفة والتكرة مع التداخل بينهما (وبعدها) اي بعد هذه الاقسام
(امور) لم يقل اقسام لانها لا تصلح للاقسامية للفظ كما لا يخفى (تشمّل على
الكل) اي تعتبر في كل واحد من الاقسام السابقة (وهي) ايضا اربعة الاول
(معرفة مأخذها) اي معانيها الوضعية التي اخذت هي منها كإخلاص
مثلا فانه مأخوذ من قولهم اختص فلان بكذا اي انفرد ولم يتعرض
لهذا الامر في المتن لقلة جدواه في نظر الاصولي مع كونه مستقصى
في المطولات (و) الثاني معرفة (معانيها) اي حقائقها الشرعية وحدودها
الاصطلاحية (و) الثالث معرفة (ترتيبها) اي تقديم بعضها على البعض
عند التعارض (و) الرابع معرفة (احكامها) اي الآثار الثابتة بها
من اثبات الحكم قطعا او ظنا او نحو ذلك فاذا ضربت هذه الاربعة
الى الاقسام العشرين تبلغ الاعتبارات الى ثمانين وبعضهم قد امعن
النظر فادعى انها تبلغ الى سبعمائة وثمانية وستين وذلك لان اقسام النظم
اربعة منها مختصة بالمفرد وهي اقسام الوضع وثمانية منها مختصة بالمركب
وهي اقسام الظهور والخفاء واربعة مشتركة بينهما وهي اقسام
الاستعمال ولاشتراكها بينهما تعتبر في الاقسام الاثني عشر فصير
الاقسام ثمانية واربعين ثم استفادة الاحكام الشرعية من كل واحد منها
اما بالعبارة او الاشارة او الدلالة او الاقتضاء فهذه معتبرة في كل واحد
من الثمانية والاربعين فيصير المبلغ مائة واثنين وتسعين قسما وفي كل

٦ فان معنى اللفظ ما وضع له فوحده ٢٣ وكثرته انما يكون بوحدة الوضع وتعدده اذ ليس

المراد بالواحد ما لا
جزء له وذلك ظاهر
ولاشك ان العام من
حيث هو عام متحد
الوضع فحينئذ يكون
معناه واحدا فان قيل
قد صرح صاحب
التنقيح بان كلامه
العام واسماء العدد
والمشترك موضوع
للكثير قلنا معنى كون
العام موضوعا للكثير
كونه موضوعا لاسم
مشترك فيه وحدات
الكثير ومعنى كون
اسماء العدد موضوعا
له كونه موضوعا
للمجموع وحدات
الكثير من حيث هو
المجموع ومعنى كون
المشترك موضوعا له
كونه موضوعا لكل
واحد من وحدات
الكثير فيكون كل
من الوحدات جزئيا
من جزئيات الموضوع
له في العام وجزأ من
اجزائه في اسماء العدد
ونفسه في المشترك
كما صرح به في التلويح
(منه)

واحد منها الاعتبار الرابع الاخيرة فيصير المبلغ سبع مائة وثمانية وستين
اما الخالص هذا شروع في تفصيل الاقسام (لفظ موضع) خرج به
الالفاظ الغير الموضوعات وان دلت عقلا (لمعنى واحد ٦) حقيقى او اعتبارى
فيدخل فيه اسماء العدد ويخرج به المشترك دون العام (على الافراد)
اي عدم المشاركة بين الافراد المتحدة نوعا او جنسا فيدخل فيه التثنية ومنه
الفصل والحرف ما لم يشترك لفظا ويخرج العام والجمع المنكر فينطبق
الحده على المحدود (وهو) اي ذلك المعنى (في الاسم) قيد به لان التعيين
والنوعية والجنسية لا تتأتى في الفعل والحرف (عين) اي معين مشخص
لا يقبل الاشتراك اصلا (كزيد) فان معناه جزئى حقيقى (او) ذلك المعنى
(نوع) ان اشترك بين الافراد في الجملة (كرجل ومائة) اورد مثالين
اشارة الى ان اسماء العدد من الواحد بالنوع (او) ذلك المعنى (جنس)
ان كثر شيوعه بالنسبة الى النوع (كانسان) فانه اكثر شيوعا من الرجل
وهذه الاطلاقات على اصطلاح اهل الشرع دون الفلاسفة وانما اختار
هذا الترتيب مخالفا لما يقوم لانه المناسب للخاص كما لا يخفى (وحكمه) اي
اثر الخاص الثابت به (انه) اي الخالص (من حيث هو هو) مع قطع
النظر عن الامور الخارجية فانه قد يكون بحسب العوارض خفيا يوجب
الظنية (يفيد مدلوله قطعا) اي على وجه يقطع الاحتمال الناشئ عن
الدليل وسيأتى تمام توضيحه او المحتمل وهو ارادة الغير لا الاحتمال
بمعنى صلاحية اللفظ لان يراد به الغير لانه باق حتى لو انقطع ايضا يصير
اللفظ مفسرا فالقطع يجتمع مع هذا الاحتمال لا المحتمل اوبيان تفسير لانه
اما لاثبات الظهور وهو حقيقته اولا زالة الخفاء وهو لازمه وكلاهما
باطل لان الخاص بين فيؤدى الى اثبات الثابت اوازالة المزال فان قيل
الخاص قد يكون مبهما يحتاج الى تبين المراد منه قلنا الخالص من حيث
هو خاص لا يكون مبهما وانما الابهام بحسب العوارض فنشأ الشبهة
العقلا عن قيد الحيثية ثم لما ذكر قطعية الخاص اراد ان يفرع عليه فروعا
فقال (ولذا) اي لافادة الخاص مدلوله قطعا (جعل الخلع طلاقا
لافسحا) فانك ستعرف ان المذكور في آية الخلع لفظ الطلاق وان علم
اعتباره في ذكر اقتدائها بطريق بيان الضرورة فبعدما اعتبر باى
طريق كان يفيد مدلوله قطعا لكونه خاصا فلا يكون بمعنى الفسخ كما

روى عن الشافعي لان فيه ابطالا لعمل الخصوص فاذا ظهر كونه
 من هذا الباب فلا اعتذار عن تركه بان كونه من هذا الباب ليس بظاهر ليس بظاهر
 (و) لذا ايضا (صح طلاق المختلعة) اى ايقاع صريح الطلاق على المرأة
 بعد الخلع وذلك لان الله تعالى ذكر الطلاق الذى يكون مرتين بقوله
 تعالى الطلاق مرتان ثم ذكر افتداء المرأة بقوله تعالى فان خفتم
 الا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما اقتدت به اى لا اثم على الرجل
 فيما اخذ ولا على المرأة فيما اقتدت به نفسها وفي تخصيص فعلها بالافتداء
 بعد جهما فى ان لا يقيما تقرير فعل الزوج على ماسبق وهو الطلاق
 لانها لا تتخلص بالافتداء الا بذلك الفعل فكان هذا بيانا لتوعيه اعنى
 بمال وبدونه ثم قال فان طلقها اى بعد المراتين سواء كانتا بمال او لا فكانه
 قال فان طلقها بعد الطلقتين اللتين كتباها او احدهما خلع فدل على
 مشروعية الطلاق بعد الخلع عملا بموجب الفاء فى تطبيق الفاء بأول
 الكلام يجعل الخلع فسحا وذكره اعتراضا كاذبا اليه الشافعي ترك العمل
 بموجب الفاء وهو التعقيب (و) لذا ايضا (وجب) على الزوج (مهر المثل
 بالعقد) الصحيح بلا تسمية المهر (فى المفوضة) بكسر الواو وهى التى
 اذنت لوليها ان زوجها من غير تسمية المهر او على ان لامهر لالا التى زوجت
 نفسها بلا مهر لانها لا تكون محلا للخلاف لفساد نكاحها عند الشافعي
 بخلاف الاول فان نكاحها صحيح بالاتفاق وانما الخلاف فى موجب المهر
 وهو الدخول عنده وبمجرد العقد عندنا ولنا قوله تعالى واحل لكم ما وراء
 ذلكم ان تبغوا باموالكم فان الباء خاص معناه الا لصاق فبدل قطعاً على
 امتناع الانفكاك الابتغاء وهو العقد الصحيح عن المال فالقول بالانفكاك كاذب
 اليه الشافعي ابطال لعمل الخاص وانما عدل فيه عن تقرير فخر الاسلام
 ومن تبعه ان الابتغاء لفظ خاص لان الذى يبطل فى المفوضة ليس هو الابتغاء
 بل اقتران المال والتصاقه به وههنا بحاث الاول ان الابتغاء ورد مطلقاً
 عن الا لصاق بالمال فى قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم والمطلق عندنا
 لا يحمل على المقيد * الثانى ان ابطال موجب الخاص يلزمكم ايضا لانكم
 قديتم وجوب مهر المثل بالدخول او الموت فلم يلصق وجوب المال بالعقد
 الثالث ان يحصل الاستدلال هو ان الله تعالى احل الابتغاء الصحيح ملصقا بالمال
 فقطضى هذا ان لا يكون الابتغاء المنفك عن المال صحيحاً لا ان يكون صحيحاً

ومستوجبا لثبوت مانفي اوسكت عنه والجواب عن الاول لان المطلق
يحمل على المقيد عندما ايضا اذا اتحد الحكم والحادثة ودخل المطلق
والمقيد على الحكم المثبت كما سيأتي وههنا كذلك وعن الثاني ان المقيد
وجوب المهر بما ذكر بل الوجوب متحقق قبله بالاعتد وانما المقيد بتقريره
في الذمة وهو غير الوجوب وعن الثالث ان قوله تعالى لا جناح عليكم
ان طلقتم النساء ما لم تمسوهن او تنقضوا الهن فريضة دل على تحقق الطلاق
بدون سبق فرض المهر وهو انما يترتب على النكاح الشرعي فاذا صح
النكاح بدون تسمية المهر وجب ان تحمل الآية التي نحن فيها على
ما حملناها عليه. (و) لذا ايضا (بطل تأويل القروء) جمع قرء بفتح
القاف وضمها والاول افسح (بالاطهار) دون الحيض (في آية التبرص)
وهي قوله تعالى والمطلقات ينربصن بانفسهم ثلاثة قروء وقداولها
الشافعي رحمه الله تعالى بالاطهار فابطل موجب خاس وهو الثلاثة بالرأى
وذلك لان الطلاق المسنون ما يكون في الطهر والطهر الواقع فيه
اطلاق محسوب عنده فتقتضي العدة يساق ذلك وطهرين بعده فينقص
العدد عن الثلاثة لان بعض الطهر ليس بطهر لانه اسم لما تخلل بين
الدمين بخلاف ما لوالت بالحيض اذ يجب عليها التبرص بثلاث حيض
كوامل (فان قيل) قد اوجبتم ثلاث حيض وبعضها فيما اذا طلقت في الحيض
وموجب العدد كما يبطل بالنقصان يبطل بالزيادة (قلنا) لما وجب تكميل
الحيضة الاولى بشئ من الرابعة حيث تمامها ضرورة ان الحيضة الواحدة
لا تنجزى حكما على ان الكلام في الطلاق المسنون وهو الواقع في الطهر
كما اشرنا اليه (فان قيل) التاء في ثلثة تدل على تذكير المضاف اليه فيحمل
على الطهر لان الحيض مؤنث (قلنا) ذلك بالنظر الى لفظ القرء فانه مذكر
* ثم لما فرغ مما فرغ اراد ان يدفع بعض ما ورد على الاصل فقال (ومحلية
الزوج الثاني) اعلم ان الصحابة رضوان الله تعالى عليهم اجمعين اختلفوا
في ان الزوج الثاني هل يهدم حكم ماضى من الطلاق واحدا كان او
اكثرا حتى اذا ملكها الزوج الاول ملكها بحل لا يزول الا بثلاث تطليقات
اولا فذهب بعضهم الى الاول واختاره الامام وابو يوسف رحمه الله وبعضهم
الثاني واختاره محمد والشافعي وزفر رحمه الله تعالى وجه الثاني انه لو هدمه لاثبت
حلا جديدا واللازم باطل والملزوم مثله اما الملازمة فلان حكمه الحرمة

وهدمها لا يكون الا بآبائات الحل واما بطلان اللازم فلانه لو اثبت له لم ترك
العمل بقوله تعالى حتى تنكح زوجا غيره لان حتى خاص في الغاية واثم
الغاية في انهاء ما قبلها لا في اثبات حكم لما بعدها فالزوج الثاني يكون غاية
للحرمة السابقة لامتنابا لحل جديد وانما ثبت الحل بالسبب السابق وهو كونها
من بنات نبي آدم خالية عن المحرمات ولو سلم انها تثبت له لكنه بعد وجود
المفيا وهو الثلاث لا قبله فلا يكون هادما لما دونها والمطلوب ذلك كما
أمر حلف لا يكلمه في رجب حتى يستشير اياه فاستشاره قبل رجب امت حتى
لو كلفه في رجب قبلها حنث ونحن نقول في اثبات حقيقة اللازم بحليلة
الزوج الثاني اى اثباته الحل لم يثبت نقوله تعالى حتى تنكح ليزم ما ذكر بل
(بشارة حديث الصيلة) روى ان امرأة رفاعة قالت لرسول الله صلى الله
عليه وسلم ان رفاعة طلقني ثلاثا فتزوجت بعبد الرحمن بن الزبير فلم اجد
معه الا مثل هذا واشارات الى هدبة ثوبا تتهم به بالعتة فقال عليه السلام
أتريدين ان تعودي الى رفاعة فقالت نعم فقال لا حتى تذوق من عسلته
ويذوق من عسلتك وهذا الحديث عبارة في اشتراط وطئه في التحليل لكونه
مسوقا كسأني وشارة الى كونه محلا لانه عليه الصلاة والسلام غيا عدم
العود وهو الرجوع الى الحالة الاولى بالذوق فاذا وجد الذوق انتهى عدم
العود فاذا انتهى ثبت العود اذ لا واسطة وهو حل حادث قطعا ليس مثل الحل
الثابت بالسبب السابق فيسند الى الذوق بالضرورة فظهر الفرق بين حتى في
الآية وحتى في الحديث (و) بشارة حديث (اللعن) وهو قوله عليه الصلاة
والسلام لعن الله المحلل والمحلل له فانه عبارة في ذمهما واثبات خباسة لهما
لانه عليه السلام ما بعث لهما وشارة الى انه مثبت للحل لان المحلل من يشبهه وهو وان
كان مدلول اللفظ لكن الكلام لم يسبق له فيكون اشارة فاذا حقق حقيقة اللازم
اراد ان يجيب عن قوله ولو سلم حتى يثبت المطلوب فقال (وهدمه) اى
هدم الزوج الثاني حكم (مادون) الطلقات (الثلاث بدلالة) الحديث (الثاني)
فانه لما افاد بشارته كون الزوج الثاني هادما للحرمة الغليظة افاد كونه هادما
للحرمة الخفيفة بطريق الاولى وهو معنى الدلالة فان قيل فيجوز ان يثبت
الثابت قلنا انما يلزم لو اثبت في المتنازع فيه الحل الكامل ابتداء وهو ممنوع
بل يكمل الحال ويزيده كزيادة الحرمة في ظهار بعد ظهار وعين بعدين
ولو سلم فانما يستحيل اذا اجتمع الاصل والزائد وليس كذلك فانه لما ثبت لما فيه

من القائمة ولم يمكن ازدياد الطلاق على الثلاث شرعا اقتضى ثبوت الثاني
انتفاء الاول اذ لا فائدة فيه كتجديد البيع بثن غير الاول ونقول تداخل الحلال
تداخل العدتين وهذا الحديث وان كان من الآحاد لكنه لا يخالف مقتضى
الكتاب فيجوز العمل به فيما سكت عنه (كما ان اشتراط دخوله) اى كون
دخول الزوج الثانى شرطا في محليته (بعبارة) الحديث (الاول) بالاتفاق
فان حديث العسيلة انما سبق لافادة اشتراط دخوله فيكون عبارة فيه وقد
فهم التحليل من اشارته كما سبق وهذا الحديث لشهرته بزيادة على الكتاب
والحاصل انا استدللنا على مطلوبنا باشارة حديث استدلل الخصم معنا
بعبارة على مطلوب متفق عليه بيننا وبينه (لا يفتى تنكح) متعلق بجميع
ما سبق اما ان المحلية والهدم ليسا به فظاهر مما سبق واما ان اشتراط دخوله
ليس به فعلى تقدير ان يكون النكاح فى الآية بمعنى العقد كما اختاره المتأخرون
بقريضة اسناده اليها فانها لا تسمى واطئة لا الوطى كما اختاره القدماء
استدلالا بانه حقيقة فيه والاسناد مجازى باعتبار معنى التمكين وارتكابه
اولى من ارتكاب مجازين لتعويين فى النكاح والزواج وذلك لانا لانسلم
انه مجاز فى العقد لجواز ان يكون حقيقة شرعية فيه ولو سلم فاسناد
الوطى اليها ولو باعتبار معنى التمكين لا يكاد يستعمل كيف ولوجاز
ذلك لجاز الراكب فى المركوب والضارب فى المضروب بخلاف الزنا
فانه اسم للتمكين المقارن بالوطى الحرام فارتكبهما اولى من ارتكابه
وتحقيق هذا البحث على هذا التحرير من عون الملك القدير الحمد لله ملهم
الصواب واليه المرجع والمآب (قل وبطلان عصمة) المال (المسروق باطلاق
قوله تعالى جزاء لا) بقوله (فاقطعوا) قال الامام فخر الاسلام قال الشافعى القطع
لفظ خاص بمعنى مخصوص فاقى يكون ابطال عصمة المال غلا به فقد وقعت
فى الذى ايتىم والجواب ان ذلك ثبت بنص مقرون به عندنا وهو جزاء بما كسبا
لان الجزاء المطلق اسم لما يحب الله تعالى على مقابلة فعل العبد وان ما يحب الله
تعالى يدل على خلوص الجناية الداعية الى الجزاء واقعة على حقه تعالى
ومن ضرورته تحول العصمة اليه وفيه بحث لان الايراد من قبل الشافعى
ان كان هكذا لا يحتاج فى دفعه الى مثل هذا التكليف بل نقول بجنتاقوله عليه
السلام لا غرم على السارق بعد ما قطعت يمينه اذا ثبات حكم سكت عنه
النص بنجر الواحد جائز بلا خلاف (فان قيل) النص جعل القطع جمع

الموجب فاذا انتفى الضمان بالحديث يكون بعضه وذا لا يجوز بخبر الواحد
 ﴿قلنا﴾ المناسب للموجبة هو الضمان فجعل انتفائه من الموجب من فساد
 الوضع ولو سلم فان اريد بالنص قوله تعالى فاقطعوا كانت استفادته منه
 بالتخصيص بالذكر من غير تعلق بالخاص والكلام فيه وان اريد به قوله
 تعالى جزاء كان هذا كلاما آخر غير مانقل عن الشافعي والمقصود
 تصحيحه وبالجملة هذا الكلام لا يخلو عن اضطراب ولذا قال ﴿قيل ومنه﴾
 اى من الخاص (الامر) قدمه على التمهى لان المطلوب به وجودى
 وبالتمهى عدمى والاول اشرف ولانه اول مرتبة ظهرت لتعلق الكلام
 الازلى اذ الموجودات كلها وجدت بخطاب كن على ما هو المختار فيكون
 مقدما على سائر المراتب وقدمهما على غيرها اذ بهما يثبت اكثر الاحكام
 وعليهما مدار الاسلام وبمعرفتهما يتبين الحلال عن الحرام (وهو لفظ)
 احتراز عن نحو الفعل والاشارة (طلب به) اى باستعانة ذلك اللفظ
 (الفعل) لم يقل اريد به لان ارادة الامر وقوع المأمور به ليست بشرط عند
 اهل السنة كاسيأتى ولم يقل يطلب به لتلايفهم منه ما من شأنه ان يطلب به
 الفعل ويدخل فيه الصيغ المستعملة فى التهديد والتعجيز والتسخير ونحو
 ذلك والصادرة عن النائم والساهى والحاكى (جزما) خرج به
 الصيغ المستعملة فى التدب والاباحة فانها لا تسمى امرا كاسيأتى (بوضعه)
 حال من ضمير به اى ملتبسا ذلك اللفظ بوضعه (له) اى لطلب الفعل
 خرج به اللفظ الموضوع للاخبار عن طلب الفعل مثل اطلب منك
 الفعل (استعلاء) متعلق بطلب اى طلب به على جهة عد الطالب
 نفسه عاليا وان لم يكن فى الواقع كذلك خرج به الدعاء والالتماس مما هو
 بطريق الخضوع والتساوى فانطبق التعريف على المعرف ولم يشترط
 العلو ليدخل فيه قول الادنى للاعلى على سبيل الاستعلاء افعل ولهد ينسب
 الى سوء الادب فقول فرغون لقومه ماذا تأمرون مجاز بمعنى تشيرون
 او تشاورون او اظهار التواضع لهم لغاية دهشته من موسى عليه الصلاة
 والسلام هذا والمشهور فى التعريف قول القائل لمن دونه او لغير استعلاء
 افعل وعدل عنه ههنا لوجوه * الاول انه ان اريد بالقول معناه المصدري
 اعنى التكلم بالصيغ فلا يلائم غرض الاصولى لانه ليس من الادلة
 ولا يناسب جعله من اقسام الخاص لانه لفظ وان اريد بالقول لايبقى لقوله

افعل معنى معتدابه لانه هو المقول * الثاني انه ان اريد الامر على اصطلاح العربية فالتعريف غير جامع لان صيغة افعل عندهم امر^٢ سواء كان على طريق الاستعلاء اولا وان اريد الامر على اصطلاح الاصولي فقير مانع لان صيغة افعل لغيره على سبيل الاستعلاء او بان دونه قد تكون للتهديد والتعجيز ونحو ذلك وتصدر عن النائم والساهى والمبالغ والحاكى وشئ منها لا يسمى امرا وان اعتبر معنى الطلب ليخرج الصيغ المذكورة فهو مع كونه عناية في التعريف بحيث لا تساعد على العبارة لا تخرج صيغ الندب والاباحة كالايخفى وان اريد الطلب على سبيل الجزم كن تكلفا على تكلف * الثالث ان المراد بافعل مبهم لا يلىق بالتعريف ولهذا اختلفوا فيه فقيل انه كناية عن كل ما يدل على الطلب من صيغة لعة كانت وقيل المراد به ما يكون مشتقا من مصدر اشتقاق افعل من فعل وقيل انه علم جنس للامر من لغة العرب كفعل يفعل لكل ما يبنى للمفعول من الفعلين (ويختص مراده) اى المراد بالامر بمعنى «امر» (وهو) اى ذلك المراد هو (الوجوب) لا الندب والاباحة وغير ذلك (لنص) اما الكتاب فقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون على امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم فان المفهوم منه التهديد على مخالفة الامر والحق الوعيد بها فيجب ان يكون مخالفة الامر حراما وتركها للواجب ليلحق بها الوعيد والتهديد واما الحديث فقوله عليه الصلاة والسلام لولان اشق على امتى لامرهم بالسواك وهو دليل على ان المراد بالامر هو الوجوب فان المشقة انما تلحق به لا بالندب وغيره (بصيغة) متعلق بختص اى تقصر الصيغة على ذلك المراد بحيث لا يفهم منها الندب والاباحة وغيرهما (خاصة به) اى بذلك المراد يعنى يكون المراد مقصورا على تلك الصيغة بحيث لا يفهم من غيرها واستدل على الاختصاص الاول بوجوه واشار الى الاول بقوله (لنص) وهو قوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون ذمهم على ترك الامثال بالصيغة المطلقة فدل على كونها للوجوب فقط والى الثانى بقوله (والاجاع) يعنى الاتفاق على الاستدلال بصيغة الامر على الوجوب فقط فان العلماء لا يزالون يستدلون بصيغة الامر المطلق عن القرائن على الوجوب لا غير ولبس ذلك الا دليلا على اختصاصها بالوجوب والى الثالث بقوله

(والمعقول) يعنى الاستفادة من موارد اللغة لا اثباتها بالقياس والترجيح
 بالرأى فان المولى يعد عبده الغير الممثل لامره حاصيا وما ذلك الا بترك
 الواجب واستدل على اختصاص الثانى بقوله (ولان الاصل وفاء
 العبارة بالمقصود) يعنى ان اللفظ اذا وضع لمعنى وقصد به افادته
 فالاصل وفاؤه به وعدم قصوره عنه كصنيع الماضى والحال والاستقبال
 وهو انما يكون بانحصاره فيه حتى لو فهم من غيره ايضا لم يكن هو واقبا به
 بل قاصرا عنه ولا يبدل عن ذلك الاصل الا للضرورة ولا ضرورة ههنا
 فلا عدول * ثم لما فرغ على كون المراد بالامر هو الوجوب وعلى كل من
 الاختصاصين فرعا اشار الى فرع الاول بقوله (فلا يكون المندوب مأمورا به)
 اعلم انهم اختلفوا فى ان النذب هل هو ايضا مراد بالامر بان يكون مشتركا
 بينه وبين الايجاب لفظا او معنى حتى يكون المندوب مأمورا به حقيقة وان
 كانت الصيغة مجازا فيه اولا فذهب القاضى ابوبكر وجاعة الى الاول
 لوجهين الاول ان المندوب طاعة اجاعا والطاعة فعل المأمور به الثانى
 اتفاق اهل اللغة على ان الامر منقسم الى امر ايجاب وامر ندوب ومورد
 القسمة مشترك والجواب عن الاول انه انما يتم على رأى من يجعل امرا به
 للطلب الجازم او الراجح واما على رأى من يخصه بالجازم فكيف يسلم ان كل
 طاعة فعل المأمور به بل الطاعة عنده فعل المأمور به والمندوب اليه اعنى
 ما يتعلق به صيغة افعل للايجاب او النذب وعن الثانى انه انما يتم لو كان مراد
 اهل اللغة تقسيم ما يطاق عليه لفظ الامر حقيقة وليس كذلك بل مرادهم
 تقسيم صيغة تسمى امرا عند النحاة فى اى معنى كانت بدليل تقسيمهم الامر
 الى الايجاب والنذب والاباحة وغيرها مما لا نزاع فى انه ليس بمأمور به حقيقة
 وذهب الكرخى والجصاص وشمس الأئمة السرخسى وصدر الاسلام
 ابوالسر والمحققون من اصحاب الشافعى الى الثانى لانه لو كان مأمورا به
 لكان تركه معصية قال الله تعالى أفحصيت احدى فالفروض مندوبا
 يكون واجبا ولان السواك مندوب وليس بمأمور به لقوله عليه السلام
 لولا ان اشق على امتى لامرتهم بالسواك وايضا المندوب لامشقة فيه
 وفى المأمور به مشقة بالحديث * واعلم ان الامام فخر الاسلام وان لم يصرح
 بكون المندوب غير مأمور به لكنه فهم من كلامه فى مواضع يشهد به من تتبع
 كلامه و اشار الى فرع الاختصاص الاول بقوله (ولا يكون) (موجبها)

اى اثر الصيغة المطلقة عن القرآن الثابت بها (ندبا) كاذب اليه عامة المعتزلة
 وجاعة من الفقهاء وهو احد قولى الشافعى استدلالا بانها لطلب الفعل
 فلا بد من رجحان جانبه على جانب الترك وادناه النذب (ولا) يكون موجبها
 (اباحة) كاذب اليه بعض اصحاب مالك استدلالا بانها لطلب وجود الفعل
 وادناه المتيقن اباحة (ولا) يكون ايضا موجبها (توقفا) كاذب اليه ابن
 سريج من الشافعية استدلالا بانها تستعمل في معان كثيرة بعضها حقيقة
 وبعضها مجاز اتفاقا فمندا لاطلاق تكون محتملة لمعان كثيرة والاحتمال يوجب
 التوقف الى ان يتبين المراد فالتوقف عنده في تعيين المراد عند الاستعمال وذهب
 النزالى وجاعة من المحققين الى ان التوقف في تعيين الموضوع له انه الوجوب
 فقط او النذب فقط او هو مشترك بينهما لفظا ونحن نقول اذا ثبت انه موضوع
 لمعناه الخصوص به كان الكمال اصلا فيه لان الناقص ثابت من وجه دون وجه
 فثبت اعلاه على احتمال الادنى اذ لا قصور في الصيغة ولا في ولاية المتكلم (ولو)
 وردت (بعد الحظر) اى التحريم ولوللوصل متعلق بقوله ولا اباحة ولا توقفا
 *اعلم ان القائلين بان الامر للوجوب اختلفوا في وجوب الامر بشئ بعد حظره
 وتحريمه فتوقف امام الحرمين واختار الامام الشافعى والشيخ ابو منصور
 الاباحه لانه ورد بعد الحظر للاباحه في قوله تعالى واذا حلتم فاصطادوا فان
 الاصطياد مباح وقوله تعالى وابتغوا من فضل الله فان المراد بالابتغاء كاقبل البيع
 والتجارة وذلك غير واجب بعد الجمعة اجاءا والاصل في الاستعمال الحقيقة ولا
 يكون حقيقة في غيرها لانفاء الاشتراك وجوابه انه لانسلم ان اباحتهم بالامر
 بل بقوله تعالى واحل الى البيع واحل لكم الطيبات وما علمتم من الجوارح
 مكبئين ولو سلم فليس من محل النزاع لانه الامر المطلق عن القرينة
 المانعة من الوجوب وعدمه وههنا قرينة دالة على عدم الوجوب وهى
 ان منفعة الامر بالبيع والاصطياد تعود الى العباد فلوثبت به الوجوب لعاد
 على موضوعه بالنقض ولهذا فهمت في الكتابة عند المداينة والاشهاد
 عند المبايعات مع عدم تقدم الحظر والختار عندنا الوجوب لان الادلة
 المذكورة للايجاب لا تفرق بين الوارد بعد الحظر وغيره (فان قيل) تلك الادلة
 انما هى في الامر المطلق والورد بعد الحظر قرينة على ان المقصود رفع
 التحريم لانه المتبادر الى الفهم وهو حاصل بالاباحة والنذب والوجوب زيادة

لا بد لها من دليل ﴿قلنا﴾ الامر بعد الحظر ورد لا وجوب بدليل وجوب قتل شخص
 كان حرام القتل بارتكاب ما يوجب قتله ووجوب الحدود بسبب الجنائيات
 بعد حظرها ووجوب الصوم والصلاة على الحائض والنفساء والسكران
 بعد الطهارة وزوال السكر ووجوب الجهاد بعد انسلاخ الاشهر الحرم
 فلو كان الورود بعد الحظر قرينة مانعة من الحل على الوجوب لما جاز الحل
 في هذا الصور وأشار الى فرع الاختصاص الثاني بقوله (ولا) يكون (الفعل)
 أى فعل الرسول عليه الصلاة والسلام سوى فعل الطبع والزلة والخصوص به
 وبين المجمع (موجبا) كاذب اليه ابن سريج والاصطخري وابن ابى بريدة
 والخابلة وجاعة من المعتزلة * اعلم ان علماء الاصول بعد اتفاقهم على ان لفظ
 الامر حقيقة في الصيغة اختلفوا في الفعل فاختر المذكورون كونه مشتركا
 بينهما لفظا حتى فرعوا عليه كونه موجبا كالصيغة وان ذكروا لاثبات
 ايجابه ادلة اخرى تنبها على انه مع ابتناء عليه وثبوته بادلته ثابت بدليل
 مستقل ودفع لما يردان الامر على تقدير كونه حقيقة في الفعل ايضا
 لا يدل على الايجاب الا القول احتجوا على الاصل بقوله تعالى وما امر
 فرعون برشيد أى فعله لانه الموصوف عندهم بالرشد وقوله تعالى
 وامرهم شورى بينهم فتنازعتم في الامر تعجين من امر الله وامثال
 ذلك والجواب بعد تسليم كون ما ذكر في هذه الآيات بمعنى الفعل ان
 تسميته امر اجاز باعتبار اطلاق اسم السبب على المسبب بناء على ان الفعل يجب
 بالامر ويثبت به وعلى الفرع بقوله عليه الصلاة والسلام صلوا كما رأيتموني
 اصلى والجواب ان وجوب المتابعة انما استفيد بقوله عليه الصلاة والسلام
 صلوا لا بفعله واختار الآمدى كونه مشتركا معنويا حيث قال فاختار انما
 هو كون اسم الامر متواطئا في القول المخصوص والفعل لانه مشترك ولا محاز
 في احدهما ورد بوجهين الاول انه قول حادث خارق للاجماع السابق
 والثاني انه لو كان متواطئا لما تبادر منه الصيغة بخصوصها عند الاطلاق
 اذ لا دلالة للعام على الخاص اصلا (ثم) أى بعد الاتفاق على ان الصيغة
 حقيقة في الوجوب (اختلفوا في كونها) أى الصيغة لا الامر اذ لا تساعده
 الادلة من الطرفين كما سيظهر ان شاء الله تعالى قيل بعد ما ثبت فخر
 الاسلام كونها حقيقة في الوجوب خاصة ونفى الاشتراك اختار كون

الامر حقيقة في الندب والاباحة وقال هذا اصح وايضا قد استدل على كونه مجازا بصحة النفي مثل ما مررت بصلاة الضحى او صوم ايام البيض ولا دلالة فيه على كون صلوا او صوموا مجازا فدل كلامه على ان الخلاف « في امر » لا الصيغة ﴿ اقول ﴾ الجواب عن الاول ان اثبات كونها حقيقة مطلقة في الوجوب خاصة ونفي الاشتراك لا ينافي اختيار كونها حقيقة قاصرة في كل من الندب والاباحة كالايحتمل وعن الثاني ان كون الامر مجازا في معنى يستلزم كون الصيغة ايضا مجازا فيه اذ لا قائل بكون الامر مجازا حيث تكون الصيغة حقيقة وان قيل بعكسه ولا شك في صحة الاستدلال بثبوت الملزوم على ثبوت اللازم على انه انما احتار هذا القول بعد اختيار كون المراد بالامر بمعنى « امر » على ما صرح به الشراح واحدا هو الوجوب فكيف يصح حمل كلامه على ما ذكر فظهر ان الخلاف انما هو في كون الصيغة (حقيقة اذا اريد بها الندب والاباحة) فقيل مجاز لانها غير الوجوب الذي هو المعنى الحقيقي واجيب بان الجزء ليس غير الكل لا امتناع انفكاكه عنه والغيران موجودان يجوز وجود كل واحد منهما بدون الآخر واعتراض عليه بانه يوجب ان لا يوجد مجازا اصلا اذ لا بد فيه من اطلاق الملزوم على اللازم الغير المنفك ﴿ اقول ﴾ المعتبر في باب المجاز هو اللزوم بمعنى التبعية لا امتناع الانفكاك كما صرح به ارباب البيان فمن اين يلزم انتفاء المجاز نعم يرد عليه انه يوجب ان يكون اللفظ المستعمل في الخارج اللازم بمعنى غير المنفك حقيقة لانه ليس غير الملزوم بهذا التفسير * وقيل حقيقة واختاره فخر الاسلام معناه بعض من الوجوب لانه عبارة عن عدم الحرج في الفعل مع الحرج في الترك والشئ في بعض معناه حقيقة وان كانت قاصرة كالانسان في الاعمال والجمع في بعض الافراد^١ ورد بوجهين * الاول ان اطلاق الكل على الجزء من مشاهير طرق المجاز * الثاني ان جواز الترك جزء منهما وبه بياناه * الجواب عن الاول انه لا مشاحة في الاصطلاح فيجوز ان يصطلح على تسمية بعض ما يسميه القوم مجازا حقيقة قاصرة * واجاب صاحب التقيع عن الثاني بان الامر غير مستعمل في تمام الندب والاباحة بل في جواز الفعل الذي هو جزؤها وجواز الترك انما يثبت بعدم دلالة الامر على حرمة الترك * واورد عليه ان معنى الامر حينئذ لا يكون ندبا ولا اباحة بل شيئا آخر ليس من معانيه وعلى تقدير ان يكون منها فليس الكلام فيه

بل فيهما * وجوابه ان النزاع اذا كان في الصيغة لا يمكن ان يكون معنى قولهم الامر للندب او الاباحة انها تدل على جواز الفعل وجواز الترك مرجوحا او مساويا للقطع بانها لطلب الفعل ولا دلالة لها على جواز الترك اصلا بل معناه انها تدل على الجزء الاول منهما اعنى جواز الفعل الذى هو معتلة الجنس لهما وللوجوب من غير دلالة على جواز الترك وانما ثبت ذلك الجواز بعدم الدليل على حرمة الترك ﴿فان قيل﴾ قد صرحوا بارادة الندب او الاباحة بالامر ولا ضرورة في حل كلامهم على الجزء الاول منهما وما ذكر ان الامر لا يدل على الجزء الثاني ان اريد بحسب الحقيقة فغير مفيد او المجاز فمنوع لم لا يجوز ان يستعمل اللفظ الموضوع لطلب الفعل جزما في طلب الفعل مع اجازة الترك والاذن فيه مرجوحا ومساويا بجامع اشتراكهما في جواز الفعل ﴿قلنا﴾ لاسيما اليه بطريق المجاز ايضا لان ذلك التصريح كتصريحهم باستعمال الاسد في الانسان الشجاع وارادته منه فان ذلك من حيث انه من افراد الشجاع لان لفظ الاسد يدل على ذاتيات الانسان كالناطق فاذا كان الجامع ههنا هو جواز الفعل والاذن فيه كان استعمال صيغة الامر في الندب او الاباحة من حيث انهما من افراد جواز الفعل والاذن فيه ويثبت خصوصية كونه مع جواز الترك او بدونه بالقرينة كما ان الاسد يستعمل في الشجاع ويعلم كونه انسانا بالقرينة ﴿فان قيل﴾ غاية ما لزم مما ذكر ان يكون معنى صيغة الامر في الندب او الاباحة تجوز الفعل المقيد بتجوز الترك وهو يتمتع ان يكون جزءا من الوجوب ﴿قلنا﴾ لا امتناع لان القيد خارج عن المقيد فيتحد التجوز الذى في الندب والاباحة والتجوز الذى في الوجوب ذاتا وان تغايرا اعتبارا ولهذا قال فخر الاسلام ان معنى الاباحة والندب اى المراد بصيغتهما من الوجوب بعضه في التقدير كانه قاصر لامغاير ولما يقل من الوجوب بعضه فيكون قاصرا لامغاير فليتأمل (واما اذا اريد) بصيغة الامر (الوجوب قسح) ذلك الوجوب (حتى بقى الجواز عند الشافعى) لا عندنا فان نسخ الوجوب يوجب نسخ الجواز عندنا كما سيأتى ان شاء الله تعالى (فلا مجاز) في الجواز (اي كالحقيقة فيه عنده لان دلالة امر الوجوب على جواز الفعل دلالة الحقيقة على مدلولها التضمنى لادلالة المجاز على مدلوله المجازى لانتفاء الاستعمال

وما قرعه فعلى تقدير نسخ الوجوب وبقاء الجواز لا يصير اللفظ مجازا
او حقيقة قاصرة على اختلاف الرأيين حتى يلزم انقلاب اللفظ عن الحقيقة
الى المجاز فى اطلاق واحد (ومطلقه) عن قرينة العموم والتكرار
والخصوص والمرة سواء وقت بوقت او علق بشرط او خصص بوصف
او جرد عنهما فان المراد بالمطلق ههنا هو المطلق عن تلك القرينة فلا
يشافيه التقيد بما ذكر (لا يقتضى التكرار) اى تكرار الفعل وهو
وقوعه مرة بعد اخرى فى اوقات متعددة واما عمومه فشموله افراد
فيتلازمان فى مثل صلوا وصوموا لامتناع ايقاع الافراد فى زمان فيفترقان
فى مثل طلق نفسك لجواز ان يقصد العموم لا التكرار وعامة اوامر الشرع
عما يستلزم فيه العموم التكرار فلهمذا يقتصر فى تحرير البحث على ذكر
التكرار وقد يذكر العموم ايضا نظرا الى تغاير المفهومين وصحة
افتراقهما فى الجملة وانما قال ومطلقه لان المقيد بما ذكر من القرينة يفيد
مادلت عليه بالاتفاق وانما الخلاف فى الامر المطلق ففيه اربعة مذاهب
﴿الاول﴾ انه يوجب العموم فى الافراد والتكرار فى الازمان اما العموم
فدلالاته على مصدر معرف باللام لان اضرب مختصر من اطلب منك
الضرب على قصد الانشاء لا الاخبار * وجوابه ان التعريف زائد لا يثبت
الابدليل ولا دليل هنا واما التكرار فلان اقرع بن الحابس وهو من اهل
اللسان فهم التكرار من الامر بالحج حيث قال كل عام يارسول الله حين قال
عليه السلام يا ايها الناس قد فرض الله عليكم الحج فحجوا * لا يقال لو فهم
لما سأل * لانا نقول علم انه لا حرج فى الدين وان فى حل الامر بالحج على
موجبه من التكرار حرجا عظيما فاشكل عليه فسأل * وجوابه ان السؤال
لا يبدل على ذلك لجواز ان يكون لوجدانه بعض العبادات متكررا بتكرار
سيه كالصلاة والصوم وبعضها غير متكرر كالايمان فاشتبه عليه
ان السبب ما لا يتكرر وهو البيت والوقت شرط لادائه ﴿الثاني﴾ وهو
مذهب الشافعى انه لا يوجب العموم والتكرار لكنه يحتمله بمعنى انه لطلب
الفعل مطلقا مرة او اكثر لما مر من سؤال الاقرع ولانه مختصر من
اطلب منك ضربا او اقل ضربا مثلا لان التعريف زائد لا يثبت الا
بدليل كما سبق والكررة فى الاثبات تخص لكن يحتمل ان يقدر المصدر
معرفة بدلالة القرينة فيفيد العموم فيخص بحسب الارادة وسببى جوابه

﴿الثالث﴾ وهو مذهب بعض علمائنا انه لا يحتمل التكرار الا اذا كان معلقا بشرط كقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا او مقيدا بثبوت وصف كقوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس قيد الامر بالصلوة بتحقيق وصف الدلوك وجوابه ان التكرار في امثال هذه الاوامر انما يلزم من تجدد السبب المقتضى لتجدد المسبب لا من مطلق الامر او المعلق بشرط او المقيد بوصف ﴿واعترض﴾ بان اداء العبادات كالصوم والصلوة مثلا واجب على سبيل التكرار فلا يخلو اما ان يكون مضافا الى الاسباب او الى الاوامر والاول باطل لان وجوب الاداء لا يضاف الى السبب فتعين الثاني ﴿واجب﴾ بان المراد بالاسباب ههنا العلة لا الاسباب المحضة كما ظن وكثيرا ما يطلق السبب على العلة فكانه قال وما تكرر من العادات فتكرر علمها لا بالاوامر الموجبة لتلك العبادات وبين ذلك بأن الله تعالى لو قال ان كان زانيا فارجم فقد جعل الزنا علة وجوب الرجم ولا شك ان تكرر العلة يستلزم تكرر المعلول ﴿اقول﴾ هذا لا يدفع الاشكال لان حاصله ان السبب المتجدد في الصوم والصلوة هو الوقت ووجوب الاداء المكرر لا يضاف الى الوقت حتى يكون تكرره بتكرره وانما يضاف الى الامر وهو ليس بتكرر فتعين اقتضاؤه التكرار ولا يدفعه العدول عن تسمية الوقت سببا الى تسميته علة فالصواب في الجواب ان يختار اضافة تكرار وجوب الاداء الى الامر لا بمعنى ان الامر الواحد يدل على التكرار او يحتمله بل بمعنى ان الامر يعتبر في اول الوقت في الصوم وآخره في الصلاة فتكرر الوقت يتكرر توجه الامر ويتكرر توجهه يتكرر وجوب الاداء وسيأتي لهذا زيادة تحقيق ان شاء الله تعالى ﴿الرابع﴾ وهو مذهب عامة علمائنا انه لا يوجب التكرار (ولا يحتمله مطلقا) اى سواء علق بشرط او قيد بوصف او لا (بل يقع عن اقل الجنس) اى جنس الفعل وهو ادنى ما يعده به ممثلا لتعينه (ويحتمل كله) اى كل الجنس بدليله وهو انية لكونه كالالمسمى (تضمنه) علة لعدم اقتضائه التكرار وعدم احتماله له (مصدرا لا يحتمل محض العدد) كالاثنتين في طلاق الحرة والثلاثة وغيرها من الاعداد في سائر الاجناس وذلك لان المصدر مفرد والمفرد لا يقع على العدد بل على الواحد حقيقة لتعينه بتيقنه او اعتبارا اعنى المجموع من حيث هو مجموع فانه جنس واحد من الاجناس

(فيحتمل)

فيحتمل لكونه كالالمسمى ﴿وههنا ابحاث﴾ الاول انه ان اريد بكون المصدر مفردا انه موضوع للمفرد فممنوع كيف وقد اجمع اهل العربية على كونه موضوعا للجنس من حيث هو هو وان اريد ان لفظه مفرد بمعنى انه ليس بتثنية ولا جمع فسلم لكنه لا ينافي احتمال العدد وانما ينافيه لو لم يكن موضوعا للجنس * الجواب ان المراد به مقابل المثنى والمجموع والمنع مكابرة لان المراد بالاحتمال ليس مجرد جواز اطلاقه عليه بل صحة استعماله فيه وارادته منه ولا يخفى على ذي مسكة ان الموضوع للطبيعة من حيث هي لا دلالة له على العدد من حيث هو هو اذ لا دلالة للعالم على الخاص اصلا ولا دليل خارجيا يدل عليه فلا يصح استعماله فيه قطعا * الثاني لان سلم ان المفرد لا يقع على العدد فان المفرد المقترن بشئ من ادوات العموم والاستغراق يكون بمعنى كل فرد لا بمعنى مجموع الافراد فان زعمت انه ايضا واحد اعتباري فهو المطلوب اذ لا نغنى باحتمال الامر للعموم والتكرار سوى انه يراد ايقاع كل فرد من افراد الفعل والجواب ان كون ذلك المفرد بمعنى كل فرد انما هو من اداة الاستغراق وكلامنا في المفرد العاري عنها فاني احدهما من الاخر الثالث انه لو لم يحتمل العدد لما صح تفسيره به مثل طلق نفسك مئين وصم ثلاثة ايام او كل يوم ونحو ذلك واجيب باننا لانسلم انه تفسير بل تعبير الى ما لا يحتمله مطلق اللفظ ولهذا قالوا اذا قرن بالصيغة ذكر العدد في الايقاع يكون الوقوع بلفظ العدد لا بالصيغة حتى لو قال لامرأ ته طلقك ثلاثا او واحدة وقد ماتت قبل ذكر العدد لم يقع شئ كذا قال شمس الائمة واعترض عليه بان هذا بعد التسليم مشكل لان الواحد موجه فكيف يكون اقترانه به تعبير ايل يكون تقريراً وجوابه انه ليس المراد بكون الواحد موجه انه موضوع له في اللغة فانه مخالف لاجماع اهل العربية بل انه يستعمل عرفا في الجنس من حيث تحققه في ضمن الواحد ضرورة ان الاحكام انما تجري عليه من حيث وجوده ولما كان الواحد ادنى ما يتحقق الجنس في ضمنه ولم يوجد دليل على ازيد منه صار موجه عرفا فمضى اقتصر المتكلم على المصدر علم انه اراد موجه العرفي واما اذا زاد عليه العدد علم انه اراد معناه اللغوي المطلق ولا شك ان تقييد المطلق تعديلا بتبديل والى ما ذكرنا تشير عبارة المجيب حيث قال الى ما لا يحتمله مطلق اللفظ اي اللفظ المطلق عن دلالة المعرف وقرينة الاستعمال المحمول على معناه

النفوس (وكذا) اى كالأمر في عدم اقتضائه للتكرار وعدم احتماله له
(كل اسم فاعل دل عليه) اى على مصدر قيده احترازا عن اسم فاعل
جعل علما كالحارث والقاسم فان الدلالة المعتبرة عندهم هى المقارنة للارادة
لا التقات الذهن فقط وذلك كالسارق فى آية السرقة فان المصدر الثابت
بلفظ السارق للممحمتم العدد اريد بها المرة ولا احتمال ههنا للواحد
الاعتبارى اعنى كل السرقات التى توجد منه لانه يؤدى الى ان لا تقطع
يده وان سرق الف مرة الا عند الموت وذلك باطل بالايجاع بالمرّة الواحدة
لا تقطع الا يد واحدة فهى اما اليمنى او اليسرى او اعم منهما والاولى متعينة
بالايجاع وبالسنة قولاً وفعلاً وقراءة ابن مسعود رضى الله تعالى عنه فاقطعوا ايماهما
اذا قرأت تفسر بعضها بعضا فلا تكون اليسرى او الاعم مراداً ضرورة
فقول الشافعى ان الآية تدل على قطع يسرى السارق فى الكثرة الثانية يكون
ضعيفا قيل مع ان الحكم واحد والحادثة واحدة وفيه يحمل المطلق على
المقيد اتفاقاً ﴿ اقول ﴾ انما لم يحمل الشافعى المطلق على المقيد ههنا لماسبق انه على
لا يعمل بالقراءة الغير المتواترة لانه لا يحمل فى مثل هذه الصورة (وهو) اى
الأمر (اما مطلق عن الوقت) وهو الذى لم يتقيد المطلوب به بوقت يكون
الاثبات بعده قضاء وقد يزداد او غير مشروع فعلى الاول يكون امر الحج
مطلقا وعلى الثانى موقتا واما صيام الكفارات والنذور المطلقة وقضاء رمضان
فلا يظهر انها من اقسام المطلق كما ذهب اليه صاحب الميزان لان التعلق
بالتهار داخل فى مفهوم الصوم لا قيده وعدها من الموقت تسامح مبنى على
الظاهر (كالأمر بالزكاة ونحوه) اى الأمر بصدقة الفطر والعشر والكفارات
(والصحيح) الذى عليه مشايخنا واكثر اصحاب الشافعى وعامة المتكلمين (انه)
اى الأمر المطلق (لا يوجب الفور) وهو لزوم الاداء فى اول اوقات الامكان
بحيث يلحقه الذم بالتأخير عنه خلافا للكرخى منا وبعض اصحاب الشافعى
والقائلين بان موجب الأمر التكرار لهم قوله تعالى مامنعك الاستجد
اذا مررتك حيث ذم ابليس على ترك السجود فى الحال مع كون الأمر
مطلقا فلو لم يكن للفور لما توجه الذم اليه * واجيب باننا لانسلم ان الفور
مستفاد من الأمر بل من الفاء فى فعهواله ساجدين ﴿ اقول ﴾ قدمنا المحققون
دلالة الفاء الجزائية على التعقيب للقطع بانه لا دلالة لقوله تعالى

اذا نودى للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا على انه يجب السعي عقيب النداء
بلا تراخ فلوجه ان يقال توجه الهم اليه يجوز ان يكون لظهور دليل العصيان
فيه حيث خالف الجمهور الممثلين بالامر المتناول له ولهم او يقال ان ذلك
امر مقيد بوقت معين ولم يوجد فيه فلا دلالة فيه على المطلوب ولنا
ان الفور امر زائد ثبوتى فيحتاج الى القرينة بخلاف التراخي بمعنى عدم التقيد
بالحال لا التقيد بالاستقبال فالاحتياج الى القرينة وهو الاصل وايضا صرح ان
يقال افضل الساعة او بعد الساعة او بعد يوم فلو كان الامر المطلق للفور
لكان الثاني والثالث تناقضا والاول تكرارا ﴿واعترض﴾ بتجوز ان يكون الاول
بيان تقرير والاخير بيان تغير ﴿واجيب﴾ عن بيان التقرير بأنه لو كان
كذلك لبق على اطلاقه كما كان قبل التقيد بالساعة اذ ليس ببيان التقرير
الاتاكد السابق باللاحق وانقاد الاجماع على ان افضل مطلق وافضل
الساعة مقيد بما يكذبه ﴿واقول﴾ ان اريد الاطلاق لفظا فسلم لكنه غير
مفيد وان اريد معنى فلا يسلمه القائل بالفور فكيف يصح دعوى الاجماع
(بلا خلاف بينهما) اى بين ابى يوسف ومحمد وذهب الكرخى وجاعة
من مشايخنا الى انه يوجب الفور عند ابى يوسف خلا فالمحمد والصحيح
انه لا خلاف بينهما ههنا (والخلاف) الواقع بينهما (فى الحج) انه هل
يجب على الفور كاذب اليه ابو يوسف او على التراخي كاذب اليه
محمد (ابتدائى) كاسيأتى بيانه وكونه ابتدائيا (اما لهذا الوفاق) على
ان الامر المطلق للتراخي وامر الحج مطلق كما هو ظاهر كلام فخر الاسلام
ومن تبعه (اولعدم الاطلاق) بل لتقيده بالوقت كما ذهب اليه شمس
الائمة السرخسى حيث قال من اصحابنا من جعل هذا الخلاف على الخلاف
المعروف بين اصحابنا فى الحج انه على الفور ام على التراخي ثم قال وعندى
ان هذا غلط من قائله فالامر باداء الحج ليس بمطلق بل هو موقت باشهر
الحج وهو شوال وذوالقعدة وعشر من ذى الحجة (واما مقيد به) اى بالوقت
وقدمر معناه ولما كان تقسيم المقيد من حيث هو مقيد الى الاقسام باعتبار
القيد قسم القيد الى ستة اقسام بعضها قيد حقيقة وبعضها تساعا
فقال (هو) اى ذلك الوقت (اما ظرف للمؤدى) اى المراد به ما يفضل
عن المؤدى اذا اكتفى على القدر المفروض (وشرط للاداء) اى لا يكون
الفعل اداء لا قضاء ﴿ فان قيل ﴾ ظرفية الوقت للمؤدى تستلزم شرطية

للاداء فلا حاجة الى ذكرها ﴿ قلنا ﴾ ان اريد بالمؤدى نفس الفعل مع قطع
النظر عن وصف الاداء فلا استلزام قطعاً لتحقيقه بعد الوقت وان اريد
به المؤدى من حيث هو المؤدى فاللزوم مسلم لكنه غير بين حتى يستغنى
عن ذكره (وسبب) ظاهري (نفس الوجوب) لالوجوب الاداء فانه ثابت
بالخطاب كاسيأتي ان شاء الله تعالى (كوقت الصلاة) فانه ظرف لها لفضله
عنها اذا اكتفى بالقدر المفروض وشرط لادائها لتوقفه عليه مع عدم
دخوله فيه ولا تأثير في وجوده وسبب لوجوبها وقد ذكر له ادلة اقواها قوله
تعالى اقم الصلوة لذكر لك الشمس فان الاصل في اللام كونها للتليل
دون الوقتية ومعنى سببته لها ان الموجب الحقيقي وهو الله تعالى رتب
الحكم عليه لظهوره مع كون العبادة شكراً لنعمة الوجود فيه ونعم اخرى
متوالية فيه كترتيب سائر الاحكام على امور ظاهرة مناسبة يسيراً كالملك
على الشراء والحل عن التكاح ونحو ذلك فيكون الحكم بالنسبة الى ما مضافا
الى هذه الامور وهذه مؤثرة فيه يجعل الله تعالى كالنار في الاحراق ﴿ فان
قل ﴾ الحكم قديم فلا يؤثر فيه الحادث ﴿ قلنا ﴾ القديم هو الايجاب الازلي
والوقت ليس بمؤثر فيه وانما يؤثر فيما ترتب عليه بحسب التعلق كالوجوب
مثلاً وهو حادث فلا اشكال قوله (ولمنافاة الظرفية للسببية) علة لقوله
قلنا قدمت عليه اى لكون ظرفية كل الوقت للمؤدى منافية لسببته
للو جوب (قلنا السبب) للوجوب (جزء) من الوقت لاكله وجه المنافاة
ان ظرفية الوقت تقتضى الاحاطة وسببته التقدم وقديمت الاول لان
الكلام فى الاداء لا القضاء فانتفى الثاني ﴿ فان قيل ﴾ المحاط غير المسبب فلا منفاة
﴿ قلنا ﴾ نعم لكنه يستلزمه اذ الاداء قبل الوجوب بلا خلاف ثم ذلك الجزء
لا يجوز ان يكون اول الوقت على التعيين سواء وليه الشروع اولا والا
لما وجبت على من صار اهلها بعده واللازم باطل بالاجماع ولا آخره على
التعيين والامامصح الاداء فى الاول لامتناع التقدم على السبب وقد عرفت
انه لا اداء قبل الوجوب واذا لم يتعين الجزء الاول ولا الآخر ظهر ان
السبب (هو) الجزء (الاول) وان لم يتعين للسببية لسلامته عن المزاحم
اذ المعلوم لا يصح ان يكون معارضا للوجود وصحة الاداء بعده ولو لم يكن
سبباً لاصح (ولانتفاءها) اى المنفاة (فى) حق (القضاء) بسبب
انتفاء ظرفية الوقت له (قلنا هو) اى السبب فى حق القضاء (الكل) اى

كل الوقت (ثم) اى بعد ما كان السبب هو الجزء الاول (ان اوليه) اى ذلك
الجزء (الشروع) بان يقع اول الشروع بعد ذلك الجزء خلافا للشافية فان
المقارنة به تعتبر عندهم فان فرضنا تقارن اول الصلاة باول جزء من الوقت
صحت عندهم لا عندنا لوجوب تقدم السبب على المسبب ﴿فان قيل﴾ التقديم
الذاتى كاف في السببية ﴿قلنا﴾ بعد تسليم الرواية وامكان ان لا يتقدم جزء
لا يتجزأ ان معنى سببية الوقت كما عرفت كون العبادة شكرا لنعمة الوجود
فيه ومن لوازم الشكر سبق النعمة (تقررت) اى السببية (فيه) اى في الجزء
الذى وليه الشروع (والا) اى وان لم يله الشروع (تنقل) اى السببية عن
ذلك الجزء ملتبسا ذلك الانتقال (بالترتيب) بان يكون الى الثانى ثم الى الثالث ثم
وتم ﴿فان قيل﴾ الانتقال من خواص الجواهر فلا يتصور في الاعراض والامور
الاعتبارية ﴿قلنا﴾ قد ثبت في قواعد الشرع ان الامور الشرعية لها حكم
الجواهر فيجربى فيها الانتقال ونحوه كالمالك وغيره (الى جزء) متعلق
بنتقل (يسع ما بعده) اى ما بعد ذلك الجزء (البحرعة) منصوب مفعول
يسع وانما اقتصر الانتقال على هذا الجزء الموصوف ليتأتى الشروع
في الوقت اما لما ذكر في طريقة الخلاف وغيره من ان المذهب هو انه لو شرع
في الوقت واتم بعد خروجه كان ذلك اداء لاقضاء واما لما سأتى ان توهم
امتداد الوقت بوقف الشمس كاف في ايجاب القضاء ولا شك ان توهم الامتداد
انما يكون بعد الشروع (خلافا لفر) رحمه الله تعالى فان الانتقال ينتهى
عنده الى جزء لا يسع ما بعده الا فرض الوقت لان الانتقال الى ما بعده
يؤدى الى التكليف بالمحال واجابوا عنه بانه انما يؤدى اليه لو كان المطلوب
عين ما كلف به وهو الاداء اما اذا كان المطلوب تحقيق الوجوب في
الذمة ليلزم القضاء فلا * قال صاحب التنقيح ولئن سلمنا ان امكان القدرة
على الاداء غير كاف لوجوب القضاء بل يشترط لوجوب القضاء وجود
القدرة على الاداء فوجود القدرة على الاداء حاصل ههنا لان القدرة
التي تشترط لوجوب العبادات متقدمة وهي سلامة الاسباب والآلات
فقط وهي حاصلة ولا تشترط القدرة التامة الحقيقية لانها مقارنة للفعل
لان العلة التامة تكون مقارنة للمعلول اذ لو كانت سابقة زمانا يلزم تخلف
المعلول عن العلة التامة فيه بحث اما اولافلانه مناقض لما قال في الفصل
الذى بلى هذا الكلام ان تضيق الوقت عن الواجب غير واقع لانه

تكليف بما لا يطاق الا لقرض القضاء واماناً فلان الوقت لكونه شرطاً
للاداء آله وسلامته ان تكون بحيث يمكن ان يتوصل به اليه بتأديته فيه
اذ لامعنى لسلامة الآلة الا صحة التوصل بها الى المطلوب ولا يخفى ان هذا
الوقت لسلامته بهذا المعنى فالطريق في التسليم ان يختار في التسليم ما ذكر
في الطريقة (فيعتبر) تفريع على انتقال السببية الى الجزء الاخير (حدوث
الاهلية) اى اهلية المكلف لاداء ما كلف به كالا سلام والبلوغ وانقطاع
الحيض ونحو ذلك (فيه) اى ذلك الجزء من الوقت حتى اذا اسلم
او بلغ او طهرت فيه يجب عليه القضاء (و) يعتبر (زوالها) اى زوال
الاهلية فيه (ايضاً) كمروض مقابلات ما ذكر حتى اذا كان المكلف اهلاً
للاداء الى هذا الوقت فزال بان جن او ارتد والعاذ بالله تعالى او حاضت
لا يجب عليه القضاء (خلافاً) اى لزفر (في الاول) فان السببية لما لم تنقل
عنده الى هذا القدر لم يعتبر الاهلية الحادثة فيه فلم يحكم بوجوب القضاء
على الاهل فيه لان امتناع الاداء اوجب امتناع القضاء وقد عرفت جوابه
(و) خلافاً (للشافعى في الثاني) وكذا في الاول على قول ودليله عين
دليل زفر رحمه الله تعالى واما وجه الخلاف في الثاني فهو ان وجوب الاداء
في العبادات البدنية لما لم يفاير عنده نفس الوجوب وقد وجدت في اول
الوقت بالاتفاق وجد وجوب الاداء فيه ايضاً فقرر الواجب في الذمة
بتوجه الخطاب وبعد تقرر لا يزول بزوال الوقت بالاجاع وجوابه منع توجه
الخطاب ومنع تقرر الواجب في الذمة فانه انما يتقرر بتقرر السببية في الوقت
ثم لما بين اصل السبب اراد ان يبين ما تقرر عليه السببية فقال (ويتوقف
تقررهما) اى تقرر السببية (في الجزء) سواء كان هو الجزء الاول والجزء
الذى لا يسع ما بعده الا التعمية او ما بينهما من الاجزاء (على اتصاله)
اى اتصال الشروع بذلك الجزء (و) ويتوقف (تقررهما في الكل على انتفاءه)
اى انتفاء الشروع في الوقت فانك قد عرفت ان السبب الاصل هو الكل
وانما انتقل الى الجزء لضرورة المناقاة فاذا خلا عن الشروع فيه ارتفعت
الضرورة وتقرر فيه السببية (ويعتبر في كمال الواجب ونقصانه) وصف
(ما تقرر فيه السببية) وحاله فان كان كاملاً كان الواجب كاملاً وان كان
ناقصاً كان ناقصاً (ويتبعهما) اى كمال الواجب ونقصانه (التأدية)
اى تأدية الواجب كلاً ونقصاناً يعنى ان ما وجب كاملاً لا يؤدي ناقصاً

وماوجب ناقصا يؤدي ناقصا (فلا يقضى) تفريع على ان ماوجب كاملا لا يؤدي ناقصا اى اذا لم يؤدي ناقصا ماوجب كاملا فلا يقضى (المصرفي) الوقت (الناقص) من الاوقات الثلاثة وقت الطلوع والغروب والاستواء لان وقت العصر اذا خرج خاليا عن الشروع فيه كان السبب كله لما سبق وهو كامل لانقصان في نفسه لانه ليس الا من التشبه بعبدة الشمس فان عبادتها يعبدونها في هذه الاوقات فاذا خرج بلا عبادة فيه يحصل ذلك النقصان فما يجب به يجب كاملا فلا يؤدي ناقصا فلا يقضى العصر في واحد منها كالا يقضى غيره ايضا فيه فاندفع بهذا التقرير ما يقال ان السبب وهو كل الوقت ناقص لنقصان البعض فينبغي ان يجوز القضاء في الناقص ولا حاجة الى ان يقال ان الاجزاء الصحيحة اكثر فيجب القضاء كاملا ترجيحاً للاكثر الصحيح على الاقل الفاسد (يفسد الفجر بالطلوع) تفريع ثان على ما ذكر والفرق بينهما ان السبب الكامل في الاول كل الوقت وههنا بعضه يعنى ان ماوجب كاملا اذا لم يؤدي ناقصا يفسد اصل الفجر عند محمد وفرضيته عندها بطلوع الشمس لان ما قبل الطلوع وقت كامل لانقصان فيه اصلا فالشروع فيه يجب الاداء كاملا فاذا طلعت في اثناء الاداء خرج الوقت الكامل ودخل الناقص فلم يصح الاداء لان ماوجب كاملا لا يؤدي ناقصا (لا عصر بدئ به في) وقت (الاجرار بالغروب) تفريع على ان ماوجب ناقصا يؤدي ناقصا يعنى ان ماوجب ناقصا اذا أدى ناقصا لا يفسد عصر بدئ به في وقت اجرار الشمس ثم طرأ على الاداء غروبها لانه لما بدئ به في الوقت الناقص وجب ناقصا فيؤدى كذلك فقوله بالغروب متعلق بلا يفسد المقدّر (الشافعي لم يفسد الاول) اى لم يحكم بفساد الفجر الذي طرأ عليه الطلوع (بالقياس) اى بسبب قياسه الفجر (على الثاني) اى العصر (وحديث ابى هريرة) وهو قوله عليه الصلاة والسلام من ادرك ركعة من الصبح قبل ان تطلع الشمس فقد ادرك الصبح ومن ادرك ركعة من العصر قبل ان تغرب الشمس فقد ادرك العصر (قلنا) في الجواب عن دليل الشافعي (الاول) اى قياس الفجر على العصر (قياس مع الفارق) من وجوه الاول ان قيل الطلوع ظلوا العبادة فيه عن التشبه كامل فيفسد ما التزم فيه باعراض الفساد عليه وقيل الغروب ناقص فلا يفسد ما التزم فيه بعروض مثله الثاني ان العصر يخرج الى ما هو وقت الصلاة في الجملة

بخلاف الفجر الثالث ان في الطلوع دخولا في الكراهية وفي الغروب
خروجاً عنها (والثاني) اي حديث ابي هريرة (قبل النهي) عن الصلاة
في الاوقات الثلاثة صرح به الامام الطحاوي في معاني الآثار (ونقض)
ما فهم من قولنا ويتبعهما التأدية ان ما وجب كاملاً لا يؤدي ناقصاً (بالممدود)
اي بالعصر المشروع فيه في اول الوقت الممدود منه (الى ما بعد الغروب)
فانه وجب كاملاً وقد أدى ناقصاً مع صحته اتفاقاً (ورد) هذا النقض (بان الفساد
المبني على مثله) اراد بالفساد المبني الفساد الحاصل بمقارنة الغروب وبمثله
الفساد الحاصل بالاجرار (اللازم) صفة مثله (للزعة) فان شغل كل
الوقت بالعبادة عزمة ولا شك ان الآتي بها لا يتخلص عن فساد الاجرار
وكرهته وهو معنى الزوم (عفو) خبران (بخلاف) الفساد (الطارى
على الكمال كافي الفجر) فان جميع اجزاء وقته كامل لافساد فيه اصلاً حتى
يثبت حكماً للزعة ويتنى عليها الفساد بالطلوع فيعني (و) اقول (هذا) الرد
(لا يدفع النقض) بالعصر على تلك المقدمة كما لا يخفى بل بقوله لانه يفيد وجه
صحة العصر الواجب كاملاً المؤدى ناقصاً (وقيل) في رد النقض ليس معنى
سببية الجزء المتصل بالاداء ان السبب للكل هو الجزء الذي قيل الشروع فيه
(بل كل) اي كل جزء من الوقت (سبب لكل) اي لكل جزء من الصلاة يلاقه
فالجزء الذي طرأ عليه الفساد بالغروب وجب بسبب ناقص (واجيب)
عن هذا الرد (بانه) وان دفع النقض بالعصر لكنه (لا يدفع الاشكال) بالفجر
الفساد فانه يقتضي صحته ايضاً ويمكن دفعه بان الجزء الذي طرأ عليه
الفساد بالطلوع وجب بسبب كامل فلا يؤدي ناقصاً بخلاف العصر كما
سبق (واورد) على ما يفهم ايضاً من قولنا ويتبعهما التأدية ان ما وجب
ناقصاً يؤدي ناقصاً (ان الادل في) الجزء (الاخير) من وقت العصر كن
اسم فيه مثلاً (لا يقضيه) اي العصر (ناقصاً) اي في الوقت الناقص وقد
وجب فيه فلو كان ما وجب ناقصاً يؤدي ناقصاً لجاز ادائه كذلك وليس فليس
(ورد) هذا الايراد (بانه) اي عدم قضائه ناقصاً (بعد تسليمه لذات الوقت)
يعني اننا لا نسلم ولا عدم قضائه ناقصاً فان جواب المسئلة غير مروي عن السلف
فيحتمل ان يكون جائزاً اسلمناه لكن صورة النقض ليست مما وجب ناقصاً حتى
يجوز قضائه ناقصاً بل هي مما وجب كاملاً لما سبق ان ذات الوقت
لا تقصان فيه وانما هو من التشبه وقد عرى عنه هذا الوقت فلا نقصان

فيه ولا في مسيه فلا يقضى ناقصا (والشرطية كالتسبية الا في الانتقال الى الكل) يعنى ان البحث المذكور في الجزء والكل باعتبار التسبية آت فيهما باعتبار الشرطية لان الوقت شرط للاداء للمعرفة ولا يجوز ان يكون كل الوقت والالكان الاداء في الوقت تقديم للمشروط على الشرط وذلك باطل فلا بد ان يجعل الشرط بعضهما منه والجزء الاول متعين لعدم المزاج ثم ينتقل الى الثاني وهلم جرا الى الجزء الاخير كما في السبب الا انه لا ينتقل منه الى الكل لانه شرط للاداء وقد فات فلم يتبق حاجة الى اعتباره (واما وجوب الاداء) تفصيل للمجمل الواقع في ذهن السامع من قوله في اول البحث وسبب لنفس الوجوب ان سبب وجوب الاداء ماذا وازالة لتردده في ذلك (فسببه الخطاب) اى اللفظ الدال على تعلق الطلب بالفعل ﴿فان قيل﴾ ما الفرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء ﴿قلنا﴾ قد اضطرب في تحقيقه كلام القوم والاقرب ما افاده بعض الافاضل ان نفس الوجوب هو لزوم ايقاع الفعل او اداء المال في زمان ما بعد وجود السبب ووجوب الاداء لزومه في زمان مخصوص بعد وجوده فان المذخور يلزمه في حال قيام العذر بعد وجود السبب ان يوقع الفعل بعد زوال العذر لو ادركه والمشتري يلزمه قبل المطالبة ان يؤدي الثمن عند المطالبة ولا يلزمهما الايقاع والاداء في الحال * واعلم ان جمهور مشايخنا ذهبوا الى ان الصلاة تجب باول جزء من الوقت وجوبا موسعا وهو مذهب الشافعي والجبائين من المعتزلة خلافا لما يقوله شاذمة من الشافعية ان الوجوب متعلق باول الوقت وفي الآخر قضاء والعراقيون من اصحابنا ان الصلاة تجب بآخر الوقت وفي الاول موقوف او تنفل يسقط به الفرض لكن الخلاف بيننا وبين الشافعية والمعتزلة بوجه آخر وهو ان صحة الصلاة في اول الوقت عندهم لكون الخطاب متوجها فيه الى المصلي على سبيل التوسعة والتخير كان الشارع قال له اد الصلاة في هذا الوقت اما في اوله او وسطه او آخره كيف شئت وعند علمائنا صحة الصلاة لانقضاء سبب وجوبها لا توجه الخطاب لانه انما يتوجه عندهم في آخر الوقت ان لم يوجد الشروع لانه الآن يأثم بالترك لاقبله حتى اذا مات في الوقت لاشئ عليه وفي حال الشروع ان وجد صرح به في التلويح وغيره ولذا قلت (المتوجه عندما) اى في آخر وقت (يسع) ذلك الآخر من الوقت (الفرض) ولا يزيد عليه

(او) الخطاب المتوجه عند (الشروع) في اى جزء كان من الوقت
 ﴿ قيل فان ﴾ هل يتوجه الخطاب اذا تضيق الوقت بحيث لايسع الاقصر التحريمه
 بان حصلت الاهلية فيه ﴿ قلنا ﴾ قد اختلف فيه فقيل لا يتوجه لانه تكلف
 بما لا يطاق فلا وجوب اداء وان وجد نفس الوجوب وقيل يتوجه لان
 وجوب القضاء مبنى على وجوب الاداء الا ان المطلوب قد يكون نفس
 الفعل فيأثم بتركه ويفتقر الى القدرة بمعنى سلامة الاسباب والالات
 وقد يكون ثبوت خلفه وبكفى توهم ثبوت القدرة فهنا يتحقق وجوب
 الاداء على وجه يكون وسيلة الى وجوب القضاء بتوهم امتداد الوقت
 بتوقف الشمس كما يتحقق في حق النائم بتوهم حدوث الانتباه صرح به
 فخر الاسلام في شرح المبسوط ويمكن ان يقال يتوجه الخطاب للاداء
 حقيقة بناء على ما ذكر في الطريقة كما سبق (وحكمه) اى حكم هذا القسم
 من المقيد بالوقت (اشتراط التعيين في النية) فان الوقت لما كان متسعا
 شرع فيه غير ما وجب فيه فلا بد من تعيينه ليمتاز عما عداه ولا يسقط
 ذلك التعيين (وان ضاق) الوقت بحيث لايسع الاقرضه لان ما ثبت حكما
 اصليا اعنى وجوب التعيين بناء على سعة الوقت لا يسقط بالعوارض وتقصير
 العباد كذا قال فخر الاسلام وشمس الأئمة قيل عليه القول بتقصير العبد
 بالتأخير الى حيث يسع فرض الوقت مع ان له ولاية ذلك شرعا مشكلا
 اللهم الا ان يقال فيه نوع تقصير بواسطة ترك العزيمة ولا يخفى ان عدم
 سقوط التعيين عند ضيق الوقت لا يحتاج الى هذا التكلف لان المعنى
 الموجب للتعين عند السعة تعدد المشروع وذلك باق عند الضيق ﴿ اقول ﴾
 ان اريد بالولاية الشرعية جواز الاداء على وجه الكمال فممنوع وان
 اريد مطلق الجواز فسلم لكنه لا ينافي التقصير كالصلاة منفردا في وقت
 الاجرار * وقوله اللهم الا ان يقال الى آخره ضعيف لانه يقتضى ان يعد
 من ادى المكتوبة في اول الوقت او وسطه واكتفى على القدر المفروض
 مقصرا بسبب ترك العزيمة وهو باطل بالاجاع * وقوله ولا يخفى الى آخره
 اضعن منه لان المقصود بهذا الكلام دفع ما يتوهم ان الوقت اذا ضاق
 يكون معيارا فينبغى ان يتقى صحة الغير فيه ولا يحتاج الى التعيين كايام رمضان
 فالقول في دفعه ان المعنى الموجب للتعين عند السعة تعدد المشروع
 وذلك باق عند الضيق مضادة على المطلوب فالصواب ان المراد

بتقصير العبد تضيقه الواسع بحيث يحتمل ان يقع بعض الفرض خارج الوقت احتمالا راجحا فان مراعاة وقت لايسع الاالفرض كالحال عادة اوالتقصير بالنظر الى العصر فان التضيق مطلقا لوكان سببا لسقوط التعيين لكان سببا في العصر ايضا والتأخير فيه الى ذلك الوقت مكروه بالاجماع فيكون تقصيرا (و) حكمه ايضا (عدم التعيين) اى عدم تعيين المؤدى (الابالاداء) اى لا بالقول حتى لو قال عينت هذا الجزء ولم يستعمل بالاداء لايعين بل له الاداء في غيره لان الشارع لميعين جزءا بل خير العبد فلو ثبت له ولاية التعيين قولا لشارك الشارع وضع المشروعات لان تقيد المطلق بنسخ بخلاف التعيين بالاداء لانه من ضرورة الامتثال بالامر وفي ضمنه فلافساد فيه (فان قيل) ما الفرق بينه وبين ما اذا جنى العبد جناية يخير فيها المولى بين الدفع والقضاء فاختر القضاء وعينه قولاحيث يجوز (قلنا) المقصود في حقوق الله تعالى هو الفعل والحل تابع له وفي حقوق العباد هو تعيين الحل حتى يتمكن صاحب الحق من الاستيفاء والتعيين يحصل بالقول كما يحصل بالفعل فكان القول محققا غرض صاحب الحق كالفعل ولذا جاز التعيين به * ثم لما فرغ من النوع الاول من الوقت شرع في الثاني فقال (واما) ذلك الوقت (معياره) اى للمؤدى لانه قدر به حتى ازداد بازيداه وانتقص بانقصاه وعرف به كما يعرف مقادير الاشياء بالمعيار (وشرط لادائه) كما سبق في الظرف (وسبب لوجوبه كايام رمضان عند الأكثر) من علماء الاصول فانها معيار للصوم وشرط لادائه وذلك ظاهر وسبب لوجوبه لقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه فان الاخبار عن الموصول مشعر بعلية الصلة للخبر عند صلاحها على ان الاظهر ان من ههنا شرطية فتكون ادل على السببية ونسبة الصوم اليها وصحة الاداء فيها للمسافر ونحوه مع عدم الخطاب وفي هذه الوجوه من الانتظار ما لا يخفى على اولى الابصار (والشهر عند البعض) وهو شمس الاثمة السرخسى فانه ذهب الى ان المعيار والشرط والسبب هو الشهر مطلقا لا الايام خاصة اما شرطية وسببته فستظهر ان ماسياى واما معياريته فلانها عبارة عن كون الوقت بحيث لايفضل عن اجزائه شئ يسع غير الواجب من جنسه وهو معنى عدم الزيادة والنقصان فلا ضرر في بقاء بعض الاجزاء وهو الليل فاضلا لانه ليس بحل للصوم وانما ذهب

اليه (لظاهر الآية) السابقة اعنى قوله تعالى فنشهدكم الشهر فليصحه
 فان دلالتها على سببية الشهر مطلقا اظهر من دلالتها على سببية الايام
 (و) ظاهر (الحديث) وهو قوله عليه الصلاة والسلام صوموا لرؤيته
 فان المراد بها شهود الشهر بمعنى الحضور فيه لاحقيقتها اجاء (ولذا)
 اى لسببية الشهر مطلقا (جازت النية) للصوم (في الليلة الاولى) من شهر
 رمضان ولو كان السبب اليوم لما جازت فيها لامتناع تقدم النية على السبب
 (و) لذا ايضا (قضى) تمام رمضان (من جن فيها) اى من صار مجنونا
 في الليلة الاولى منه (وامتد) جنته (الى العيد) ولو كان السبب اليوم لما وجب
 القضاء لانه يقتضى سبق الوجوب في الذمة فلو كان السبب اليوم يلزم
 تقديم الوجوب على السبب وهو باطل وكل من هذه الوجوه وان امكن
 دفعه الا انها امارات تفيد بمجموعها رجحان سببية شهود الشهر مطلقا
 ثم لما ورد ان الشهر مطلقا لو كان هو السبب لزم جواز اداء الصوم في الليل
 وهو باطل اراد ان يدفعه فقال بطريق الوصل (وان لم يجز) الصوم
 (ليلا) اى في الليل (كما خروقت الصلاة) فانه سبب عندنا وان لم يصلح
 للاداء فيه بل لا يسع الا التحريم * ولقائل ان يفرق بينهما بان آخر الوقت
 لا ينافى الصلاة بالذات فانه جزء من وقتها بل انما لم يجز فيه بسبب قلته
 العارضة بخلاف الليل فانه ينافى الصوم بالذات فلا يلزم من جواز كونه
 سببا جواز كون الليل ايضا سببا * اعلم ان القائل بسببية الايام يقول الجزء
 الاول من كل يوم سبب لصومه والقائل بسببية الشهر يقول السبب هو
 الجزء الاول منه كما في الظرف وقد بين الفرق بينه وبين الظرف بقوله
 (و) الجزء (الاول ههنا) اى في المعيار (متعين) للسببية من غير اشتراط
 اتصاله بالاداء (بخلاف) الجزء الاول من (الطرف) كما سبق تمام بيانه
 وهذا ماقاله في الهداية ان السبب في الصلاة الجزء المتصل بالاداء وفي
 الصوم الجزء الاول (وحكمه) اى حكم هذا القسم (نفى صحة الغير)
 اى غير ما وجب في ذلك الوقت فيه (و) حكمه ايضا (عدم اشتراطه) اى
 التعيين في النية خلافا للشافعى وان وجب اصل النية خلافا لزفر
 وسيأتى بيان خلاف كل منهما (فيؤدى) تفريع على النفي والعدم اى
 فيحينئذ يؤدى صوم رمضان من الصحيح المقيم (بمطلق الاسم) بان ينوى
 مطلق الصوم (و) مع (الخطأ في الوصف) اى وصف الصوم بان ينوى

صوم القضاء والنذر او الكفارة او النفل (الا في مسافر ينوى واجبا آخر) استثناء من قوله والخطأ في الوصف يعنى ان هذا الصوم لا يؤدى في حق المسافر مع الخطأ في الوصف بل يقع عما نوى عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى وعندها المسافر كالقيم في هذا الحكم لان وجوب الصوم بشهود الشهر وهو ثابت في حقهما ولذا صح منه بالاجماع الا ان الشرع اثبت له الترخص بالفطر دفعا للشقة عنه وذا لا يجعل غير المشروع مشروعا فاذا ترك الترخص صار هو والمقيم سواء ولا يبي حنيفة فيه طريقان الاول ان المسافر لما كان غير مطالب بالاداء فيه صار شهر رمضان في حقه كشعبان فقبل سائر الصيامات والثاني ان المسافر لم يترك ترخص الافطار وصرف امساكه الى مصالح دينه بان صرفه الى المنذورات والكفارات والقضاء صرفه الى ما هو اهم عنده لانه مادام في السفر مؤاخذا بما ذكر دون صوم رمضان فاذا جاز الترخص لحاجة البدن فلان يجوز لحاجة الدين وهو قضاء الدين اولى (و) على هذين الطريقين يكون (في النفل روايتان) فعلى الطريق الاول اذا نوى النفل يقع عنه وعلى الثاني عن الفرض واما اذا اطلق النية فالصحيح انه يقع عن الفرض بلا اختلاف رواية لان ترك العزيمة لم يتحقق بهذه النية فصرفه الى رمضان لكونه العزيمة احق من صرفه الى النفل (بخلاف المريض في الصحيح) اشارة الى الفرق بين المسافر والمريض على قول ابي حنيفة رحمه الله تعالى فان الفقهاء اختلفوا في ان المريض اذا صام في رمضان بنية واجب آخر او نفل هل يقع عن رمضان او عما نوى فقبل يقع عما نوى مطلقا لان رمضان بالنسبة اليه كشعبان وقيل عن رمضان مطلقا وهو الصحيح من مذهب ابي حنيفة رحمه الله تعالى وقد اختاره فخر الاسلام وشمس الأئمة لان رخصته انما تعلقت بمحقيقة العجز فاذا صام ظهر فوات شرط الرخصة (قال زفر تعينه يعنى عن النية) يعنى ان الوقت لما تعين للصوم كان كل امساك يقع فيه حقا لله تعالى مستحقا على الفاعل كمن استأجر خياطا ليخطله بيده ثوبا بعينه فخطا على قصد الاعانة يقع عن الاجارة فكذا الامساك يقع عن الفرض وان لم ينو كعبه كل النصاب الى فقير بلانية (فلنا) في جوابه (فيكون جبرا) اى اذا لم يشترط النية يكون الفعل جبرا فلا يكون قربا لاقربة

بدون القصد والشرع لميعين لصوم رمضان الا الامساك الذى هو
قربة بخلاف الهبة من الفقير فان قوله وهبت مجاز عن تصدقت وهو عين
النية (وقال الشافعى دفع الجبر) الذى اعتبرتم (اوجب التعيين) فان
وصف العبادة ايضا عبادة ولهذا يختلف ثوبا فكما لا بد لصيرورة الفعل قربة
من النية فكذا لا بد لصيرورة القربة فرضا او نفلا منها احترازا عن الجبر
(قلنا) فى جوابه على طريق القول ٢ بموجب العلة (الاطلاق فى التعيين
تعيين) اى سلمنا ان تعيين الصوم واجب لكن الاطلاق فى التعيين تعيين فانه
اذ كان فى الدار زيد وحده فليل له يا انسان ينصرف النداء اليه قطعا
بخلاف اصل الامساك فانه لما احتمل العبادة والعبادة لم يصب بالاطلاق
فاحتج الى التمييز بالنية (ولا يضر الخطاء فى الوصف) بان نوى الصحيح
المقيم النقل او واجبا آخر (اذ الخطاء لبطلانه اطلاق) يعنى ان الوصف
المذكور خطأ لما لم يكن مشروعا بطل ولما لم يكن لازما بقى الاطلاق
وقد عرفت انه تعيين (ثم) الشافعى (اوجه) اى التعيين (من الاول)
اى اول اليوم حتى شرط التبيت ٣ (لشوع الفساد) يعنى ان كل جزء
يفتقر الى النية فاذا عدمت فى جزء فسد ذلك الجزء فشاع الفساد الى
الكل لعدم التجزى صحة وفسادا ولا يمكن اعتبار تقدم النية المتأخرة
(لانقضاء الاستناد) ههنا واعتبار التقدم لا يتصور الابه والاستناد ان ثبت
الحكم فى الزمان المتأخر ويرجع القهقرى حتى يحكم بشوئه فى الزمان
المقدم وانما قلنا بانقضاء الاستناد ههنا لانه انما يمكن فى الامور الشرعية
كللك فى المفصوب ونحوه واما فى الامور الحسية والعقلية فلا يمكن وههنا
صحة الصوم متعلقة بحقيقة النية وهى امر وجدانى فاذا حصلت فى وقت
لا تحصل فى آخر قبله كانية بعد الزوال وقبله فى القضاء (قلنا) فى جوابه لانا نقول
ان النية المعترضة تثبت فى الزمان المتقدم بطريق الاستناد بل نقول (انها
موجودة فى الزمان المتقدم تقديرا) كما ان النية المتقدمة التى لا تقارن شيئا
من اجزاء اليوم تصير مقارنة لها تقديرا وايضا للاكثر حكم الكل فى كثير
من الاحكام فيجعل اقتران الاكثر بالنية بمنزلة اقتران الكل بها تقديرا
(والتقدير) الذى اعتبرناه (غير الاستناد) الذى نفاه (وهو) اى التقدير
والمراد النية التقديرية (كاف فى الطاعة القاصرة) وهى الصوم فى اول
النهار وقصوره باعتبار قصور ميل النفس الى المفطرات فظهر ان الجزء

(٢) وهو تسليم دليل
المعلل مع بقاء الخلاف
وتفصيله ان يقال انا
نسلم وجوب التعيين
لكن لانسلم عدم
حصوله باطلاق النية
لان الاطلاق فى التعيين
تعيين كما اذا كان
فى الدار زيد وحده
وقيل يا انسان يتعين
هو للاحضار وطلب
الاقبال فكذلك
ههنا لما لم يكن غير صوم
رمضان مشروعا
واطلق الصوم فى
النية يعين صوم
رمضان للايجاب
وطلب الحصول
(منه)

٣ حتى شروط وجود
النية فى الليل حتى
يستوى جميع اوقات
الصوم فليتأمل (منه)

الاول من الصوم اذا خلا عن النية لم يفسد بل حاله موقوفة فاذا وجدت النية في الأكثر يقدر وجودها فيه ايضا فيصح لوجود النية التقديرية والايفسد لا تتفاء النية اصلا * ثم لما فرغ من النوع الثاني من الوقت شرع في الثالث منه فقال (واما) ذلك الوقت (ظرف له) اي للمؤدى (وشرط لادائه) لا بمعنى امتناع تقدم الاداء عليه لما عرفت انه لا يمتنع عند ابي حنيفة وابي يوسف اصلا بل (بمعنى فوته) اي فوت الاداء (بفوته) اي فوت الوقت (وسبب) ايضا (لوجوب ادائه كمين) اي ذلك الوقت كوقت معين (نذريه الصلاة والصدقة واما نفسه) اي نفس الوجوب (قبالنذر) قال في شرح الجامع الكبير السليمانى يجوز تعجيل ما اوجبه الله تعالى مضافا الى الوقت كالزكاة وصدقة الفطر وكذا ما اوجبه العبد مضافا اليه فكما ان في الزكاة نفس الوجوب بالنصاب ووجوب الاداء عند تمام الحول تيسيرا فكذا نفس وجوب المنذور بالنذر ووجوب الاداء بالوقت المعين فاذا عجله كان بعد الوجوب فجاز (فحكمه) اي حكم هذا النوع (جواز القديم) اي تقديم الاداء (عليه) اي على الوقت لانه لما كان سببا لوجوب الاداء جاز تقديمه عليه اذا الفساد في تقديم الاداء على سبب نفس الوجوب (واما) ذلك الوقت (معيار) للمؤدى هذا شروع في بيان النوع الرابع من الوقت (وشرط للاداء) بمعنى فوته بفوته كاسر (وسببه) اي لوجوب الاداء لان نفس الوجوب كاسبق (كمين نذريه الصوم والاعتكاف) فانه معيار للمؤدى وشرط للاداء وسبب اوجوبه واما نفس الوجوب فبالنذر (ويلحق به) اي بهذا الوقت (سنة نذر فيها الحج) فانها تشبه المعيار وشرط للاداء بالمعنى السابق وسبب لوجوب الاداء (وحكمه في النفل) لمعاريته (لا) نفي (واجب آخر) لان التعيين بولاية الناذر يؤثر في حقه ولا يبعد الى حق الشارع كمن سلم مريدا لقطع الصلاة وعليه سجدة السهو لاعبرة لارادته (فيؤدى بالطلق) تفريع على نفي النفل للمعيارية والشرطية اي اذا كان كذلك يؤدى المنذور من الصوم والاعتكاف بمطلق الاسم (و) مع (الخطأ) في الوصف بان نوى النفل لا واجبا آخر لما عرفت ان نية الواجب صحيحة (و) يؤدى ايضا مع (نية قبل الزوال) كافي رمضان (واما) ذلك الوقت (معيار فقط) هذا شروع في النوع الخامس (كوقت صوم الكفارة وصوم النذر المطلق و) صوم (القضاء) فان وقت كل منها

معيار للصوم وهو ظاهر لاشترط للاداء اذ لا قضاها ولا سبب لوجوب
الاداء لعدم تعيينه، لالنفس الوجوب لانها بالحنث والنذر ٢ والموجب في الاداء
(وحكمه وجوب تبين النية وتعيينها) اما وجوب النية فلكونه
عبادة واما وجوب التبيين فلان الموضوع الاصل في غير المعين النقل
فاذا لم يبينها يقع الامساك منه فلا ينتقل واما وجوب التعيين فلعدم تعيينه
(و) حكمه ايضا (عدم القوات) الى آخر العمر اذ ليس له وقت معين
(و) حكمه ايضا (ان لا يتضيق) وقته بمعنى الوجوب فورا ذكره
فخر الاسلام في شرح التقيوم (هو الصحيح) لا ما روي عن الكرخي انه يتضيق
عند ابي يوسف كالحج (واما) ذلك الوقت (مشكل) في الزيادة والمساواة
هذا شروع في النوع السادس (يشبه المعيار والظرف كوقت الحج)
وذلك من وجهين الاول بالنسبة الى سنة الحج فانها تشبه المعيار من جهة
انها لاتسع الاجبا واحدا كالنهار للصوم وتشبه الظرف من جهة
ان اركان الحج لاتستغرق جميع اجزاء وقت الحج كوقت الصلاة الثاني بالنسبة
الى سنى العمر فان محمدا رجه الله يوسع مع التأثم بالموت بعد التأخير فلا يكون
كالصلاة واما يوسف رجه الله يضيق مع القول بالاداء متى فعل فلا يكون كالصوم
فثبت الاشكال (وحكمه الصحة في العمر) ولو بعد السنين نظرا الى جهة
الظرفية (والاثم بالتفويت) نظرا الى جهة المعيارية ولما ورد انه لما
تضيق ولم يجز التأخير كما قال ابو يوسف رجه الله تعين ان وقته العام الاول
فكيف يكون اداء في العام الثاني ولما توسع وجاز التأخير كما قال محمد تعين
ان وقته جميع العمر فكيف يأثم بالموت في العام الثاني والحكمان متافيان
اراد ان يدفعه فقال (ابو يوسف رجه الله رجم المعيارية) احتياطا لان الحياة الى
العام القابل مشكوك لا انه نفي الظرفية بالكلية (قائم بالتأخير) اى حكم
بأثم من اخره عن العام الاول حتى ابطال عدالته اما اذا اداه بالاخرة فيحكم
بارتفاع الاثم لزوال الشك (وان قال بالاداء بعده) اى وان اعترف بكون
الحج الآتى بعد العام الاول اداء نظرا الى جهة الظرفية (فان قيل) لا رجم
المعيارية احتياطا لكون الحياة الى العام القابل مشكوك وجب ان لا يلاحظ
جهة الظرفية بل يجزم بكون الحج الآتى في العام القابل قضاء كما اذا نذر
ان يعتكف شهر رمضان فصام ولم يعتكف حيث يجب قضاء الاعتكاف
بصوم مستقل ولا يجوز في رمضان الثاني لكون الحياة اليه مشكوك (قلنا)

(٣) والموجب في
الاداء هو الايام و
الشهر مطلقا لا الايام
خاصة
(منه)

انما لم يحز القضاء في رمضان الثاني لان جهة اصالة الصوم المستقل ترجحت
 بكون الحياة الى العام القابل مشكوكه فوجب الجزم بعدم اجزائه في ضمن
 رمضان الثاني وان بلغه والحكم بالشيء اذا وقع بجهة الاصاله لا يبطل
 بعده كما سيأتي وليس ههنا جهة اصالة للمعارية حتى يرجح بما ذكر ترجحا
 يؤدي الى الجزم بانتفاء جهة الظرفية (ومحمد رحمه الله) رجح (الظرفية)
 نظرا الى ظاهر الحال لانه نفى جهة المعيارية قطعا (فجوزه) اي التأخير
 لكن لا مطلقا بل (ان لم يفوت) قال فخر الاسلام وشمس الانعة يسعه التأخير
 عند محمد رحمه الله تعالى من السنة الاولى لكن جواز التأخير مشروط بعدم
 التفويت مطلقا حتى لو فوته بعد التمكن في السنة الاولى يأثم (وقيل ان لم يمت)
 اي المكلف (بعد الظن به) اي بالموت قال الشيخ ابو الفضل في اشارات
 الاسرار قال محمد والشافعي الحلج يجب موسعا يحل فيه التأخير الا اذا
 غلب على ظنه انه اذا اخرج فوت ثم ذكر في آخر كلام محمد انه اذا مات قبل ان
 يحج فان كان فجأة لم يلحقه اثم وان كان بعد ظهور أمارات يشهد معها
 قلبه بانه لو اخرج فوت لم يحل له التأخير ويصير مضيقا عليه لقيام الدليل
 فان العمل بدليل القلب عند عدم دليل فوقه واجب وقال صاحب
 الكشف ما ذهب اليه محمد من تجوز التأخير بشرط سلامة العاقبة على
 ما ذكره الشيخان وغيرها مشكل لانه العاقبة مستورة فلا يمكن بناء الامر
 عليها فالصحيح من قول محمد ما ذكره ابو الفضل ﴿اقول﴾ فيه بحث * اما اولا
 فلان ما ذكره انما هو حكم الموسع الذي ليس فيه جهة المعيارية اصلا
 والكلام في المشكل المشتمل على جهتي الظرفية والمعارية فيجب ان يكون
 حكمه ما ذكره الشيخان ليظهر فائدة جهة المعيارية * واما ثانيا فلان كون
 العاقبة مستورة لا ينافي بناء الامر عليها كيف وقد قال صاحب الهداية
 لا غرو ان يكون الفعل مباحا او مندوبا اليه وهو مقيد بشرط السلامة ولا شك
 ان السلامة مستورة وقد بنى الندب والاباحة عليها (ولذا) اي ولصحة
 في العمر بالاتفاق (صح تطوع من عليه الفرض) يعني ان من وجب عليه
 حجة الاسلام ولم يحج عنها بل احرم بنية التطوع يصح لما ذكر (و) قال
 (الشافعي) لا يصح التطوع بل (يقنع) ذلك التطوع (عن فرضه لانه
 يحجر) لكونه سفيها فان من نوع التطوع وعليه حجة الاسلام يكون سفيها
 والسفيه يحجر عندى صيانته لاله فحجره صيانة لدينه اولى (فيغوا الوصف)

اي تجعل نية النفل منه لغوا (ويبقى الاطلاق) وهو اصل النية (وبه) اي
 باطلاق النية (يؤدى) اي الحج (بالاتفاق) بل (و) يؤدى (بدونها)
 اي بدون النية اصلا (كغنى عليه) اي كحج من اغنى عليه (يحرم عنه)
 صفة مغنى عليه (الرفاق) جمع رفقة بالضم والكسر بمعنى جماعة يرافق
 بعضهم بعضا في السفر يعنى ان حج المغنى عليه الذى يحرم رفقاؤه عنه
 يصح مع انتفاء نيته (قلنا) في جوابه (الوصف) اي وصف العبادة
 (عندك كالاصل) فيكون كل منهما عبادة محتاجة الى النية كما
 سبق (فاذا لانية) في الوصف لان النية الاولى التى كانت للنفل قد
 بطلت بالحجر فلم توجد نية اخرى للفرض (لاصححة) للوصف فلا
 يفع ماداه عن الفرض لانتفاء شرطه (ودعوى الاستحسان) التى
 ادعاها الشافعى حيث قال فخر الاسلام قال الشافعى لما عظم امر الحج
 استحسنا فيه الحجر عن التطوع صيانته واشفاقا عليه (غير ممنوعة) لانه
 ان اراد بالاستحسان معناه العرفى فلا وجه له لانه لا يقول به حتى بالغ في انكاره
 فقال من استحسن فقد شرع وان اراد معنى آخر فلا بد من بيانه حتى نتكلم
 عليه ثم ان ما ذكرنا من الجواب هو الجواب الصواب (والجواب)
 المشهور المذكور في الكتب (بان الحجر ينافى العبادة) لانه ينافى شرطها
 وهو القصد والاختيار فينافيها بالضرورة (ضعيف) لان الحجر عنده
 انما هو بالنظر الى وصف العبادة لاصلها فان ارادوا بمنافاة الحجر للعبادة
 منافاته لاصل العبادة فلا نسلم وجود الحجر بالنظر اليه حتى ينافيه وان
 ارادوا منافاته لوصف العبادة اعنى التولية سلمنا لكنه لا يضر بل هو
 المقصود (وفي الاطلاق دلالة التعيين) جواب عن قوله وبه يؤدى
 بالاتفاق وتقريره ان جوازه باطلاق النية ليس لسقوط التعيين بل لوجوده
 بدلالة معنى في المؤدى وهو ان المسلم لا يتحمل اعباء تلك المشاق للنفل
 وعليه حجة الاسلام بخلاف ما ذاتوى النفل صريحا فان الدلالة لاتعارض
 الصريح ولا يرد النقض بنية النفل في رمضان لان وقوعه عن رمضان
 لتعيينه في نفسه بسبب كونه معيارا للدلالة معنى في المؤدى والكلام فيه
 (والاحرام غير مقصود) جواب عن قوله وبدونها الحج يعنى اننا لانسلم ان النية
 نية معدومة بل موجودة تقديرا فان اختيار كل باب بما يليق به والاحرام عندنا
 شرط كالوضوء للصلاة (فصح بفعل الغير) بالامر دلالة فان عقد الرفقة

انما يكون ليعين بعضهم بعضا عند العجز فلما عاقدتهم عند الرقعة استعان بهم في كل ما يعجز واذن لهم بذلك والاذن دلالة كالاذن صريحا كما في شرب ماء السقاية فتامت نيتهم مقام نيته كما لو امرهم بذلك نصا وهذا النوع من الاختيار كاف في شرط العبادة كالأمر وضأه غيره (والمأمور به) لما فرغ من الأمر وما يتعلق به شرع في تقسيم المأمور به ولهذا اخرج هذا البحث عن مباحث المطلق والمقيد وهو (نوعان) الاول (اداء) لانزاع في اطلاق الاداء والقضاء بحسب اللغة على الاتيان بالموقفات وغيرها مثل اداء الزكاة والامانة وقضاء الحقوق وقضاء الحج للاتيان به ثانيا بعد فساد الاول ونحو ذلك واما بحسب الاصطلاح فعند الشافعي يختصان بالعبادات الموقفة ولا يتصور الاداء الا فيما يتصور فيه القضاء وعندنا هو من اقسام المأمور به موقفا كان الأمر او غيره ولهذا لم يعتبر في التعريف التقيد بالوقت حيث قال (وهو) اى الاداء (تسليم عن الواجب بالأمر) ليس المراد بالأمر الخطأ الذي يكون سببا لوجوب الاداء على التعيين والا يخرج عنه كثير من افراد الاداء كصوم المسافر وجعة المعدور ونحو ذلك مما يسلم بدون وجوب الاداء بل النص الدال على الوجوب في الجملة سواء كان أمرا صريحا نحو اقيموا الصلاة او ما هو في معناه نحو ولله على الناس حج البيت والمراد بالواجب بالأمر هو الفعل بمعنى الحاصل بالمصدر لا المعنى المصدرى اذ لا يتصور فيه التسليم والايلازم ان يكون للايقاع إيقاع ومعنى وجوبه بالأمر لزوم إيقاعه به والمراد بتسليمه ايجاده والاتيان به كأن العبادة حق الله تعالى والعبد يؤديها ويسلمها اليه والافتحيمية التسليم لا يتصور الا في الاعيان ولم يقل عين الثابت بالأمر حتى يشعل النفل كما قال صاحب التنقيح لم اعرفت ان المذهب هو ان المندوب ليس بأمر به ولهذا قال فخر الاسلام وقد يدخل في الاداء قسم آخر وهو النفل على قول من جعل الأمر حقيقة في الاباحة والتدب واما قوله في شرح التوقيم الاداء على نوعين واجب ونفل وكلاهما موجب الأمر وقول ابى زيد فيه الاداء نوعان واجب كالقرض في وقته وغير واجب كالنفل فاما على طريق الحكاية من غير ان يكون مختارا للحاكم او بالنظر الى ما بعد الشروع فان النفل بعد الشروع لا يبقى نفلا بل يكون واجبا ومأمورا به واداء وان لم يكن قبله كذلك (و) النوع الثاني (قضاء وهو تسليم مثله) اى مثل الواجب بالأمر

بالمعنى السابق فيدخل فيه قضاء اصحاب الرخصة وارباب العذر قال في
الميزان ليس من شرط القضاء وجوب الاداء في حق من عليه ولكن الشرط
وجوب الاداء في الجملة للعموم دليله وفواته عن الوقت في حقه مع ادراك
وقت القضاء وانتفاء الحرج عند (من عنده) اى من عند المسلم قيده احترازا
عن صرف دراهم الغير الى دينه وصرف العصر الى الظهر او ظهر اليوم
الى ظهر الامس فان شيئا منها لا يكون قضاء وان كان المسلم مثالا لواجب لانه
ليس من عند من وجب عليه ومقدور الله (ويستعمل كل منهما) اى من الاداء
والقضاء (في الآخر) مجازا شرعا لتباين المعنيين كما عرفت واشتركا كما
في تسليم ما في الذمة الى مستحقه كقوله تعالى اذا قضيت مناسكتكم اى اديتم
وقولك نوبت اداء ظهر الامس واما في اللفظ فقالوا ان القضاء حقيقة في تسليم
العين او المثل لان معناه الاسقاط والاتمام والاداء مجاز في تسليم المثل
لانتباهه عن شدة الرعاية والاستقصاء في الخروج عما لزمه وذلك بتسليم
العين لا المثل (ويجب القضاء ان عقل المثل) قيد به لان القضاء بمثل
غير معقول يجب بسبب جديد بالانفصاف (بوجوب الاداء) وهو النص
الهادى على وجوب الاداء في الجملة كما عرّج به فخر الاسلام في شرح التوقيف
وصاحب الميزان في الميزان فلا يرد النقض بصوم الحائض وانما يرد لو كان
المراد به الامر الذي هو سبب لوجوب الاداء على التعيين فظهر بهذا التقرير
بطلان ما قيل في الجواب عنه ان صومها خارج عن محل النزاع لان
النزاع في ان القضاء بمثل معقول هل يتوقف وجوبه على امر جديد
لاحق ام يثبت ذلك بالامر السابق فلما لم يتحقق في حق الحائض الامر
خرج صومها عن محل النزاع على ان القائل قد فسر السبب الموجب
في قول صاحب المعنى الاداء تسليم عين الواجب بسببه نفس الوجوب
كالوقت للصلاة والشهر للصوم كما هو رأى بعض مشايخنا فكيف يستقيم
بعده جعل الموجب للاداء الامر (خلافا للبعض) وهو صاحب الميزان
وابو اليسر والعراقيون منا وعامة الشافعية وعامة المعتزلة (قالوا)
في الاستدلال على مطلوبهم (لامثل للعبادة الا بالنص) يعنى ان القائل
عبادة عرفت قرينة في وقتها فلا يقتضى الا بمثلها لان الضمان يعتمد
المسائلة فاذا فات شرف الوقت لا يعرف لها مثل الا بالنص الجديد
﴿ فان قيل ﴾ الواجب بالنص الجديد لا يكون قضاء بل واجبا مبتدأ

﴿ واجب عنه ﴾ بانه سمي قضاء لكونه استدراكا لوجوب سابق بخلاف الواجب ابتداء * اعلم ان المفهوم من هذا الدليل انهم لا يجعلون سبب القضاء الانص وقد نقل عنهم انهم يجعلون سببه تارة التفويت وتارة الفوات ايضا كما سيأتي (قلنا) في الاستدلال على المختار بحيث يفهم منه الجواب عن استدلال المخالفين (لما عقل مافي) قضاء (الصوم) المكتوب (و مافي قضاء (الصلاة) المكتوبة (من) النص (الدال على بقاء الوجوب) في الذمة بعد خروج الوقت * اما مافي الصوم فقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه ومن كان مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر * واما مافي الصلاة فقوله عليه الصلاة والسلام من نام عن صلاة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها اى وقت قضائها ووجه دلالتها على بقاء الوجوب اما الآية فلانها تفيد ان ما يفعل المريض او المسافر في عدة من ايام اخر هو الذي وجب عليه في الشهر واما الحديث فلان الضمائر في نسيها وقيصلها وذكرها ووقتها راجعة الى الصلاة السابقة الواجبة ووجه كونهما معقولين ان الواجب اذا ثبت في الذمة لا يسقط الا بالاداء او اسقاط صاحب الحق او العجز ولم يوجد الاولان وهو ظاهر ولا الثالث في حق اصله الذي هو المقصود لقدرته على صرف ماله من النقل المشروع من جنسه الى ما عليه ليفيد رفع الاثم وان لم يفد احراز الفضيلة واما سقوط شرف الوقت للعجز لا الى مثل من جنسه لعدمه فغير مؤثر في سقوط اصله كضمان المتلف المثل بالقيمة للعجز ولذا سمي قضاء وسره ان خصوصية الوقت ليست مقصودة بالذات وانما نصبت امارا للوجوب والمقصود ما فيها من العبادة فلما عقل النصان (قيس بهما) اى بقضاء الصوم والصلاة المكتوبين (النظائر) من الصوم والصلاة والاعتكاف والحج المنذورة في وقت معين بجماع ان كل واحد منها عبادة وجبت بسببها وعرف لها مثل فوجب قضاؤها عندنا بالقياس لا عندهم اصلا في رواية وبالتفويت لا الفوات في اخرى وبالفوات ايضا في ثالثة فلا عبرة على هذه الرواية في الاحكام وانما هي في التخرج فاعترض بأن ما ذكرتم اعتراف بكلام الحسم فان وجوب قضاء الصوم والصلاة المكتوبين ثبت بنص الكتاب والسنة ووجوب قضاء غيرهما من الواجبات بالقياس ﴿ واجب ﴾ باننا لانسلم ان النص لا يحجب القضاء بل للاعلام ببقاء

الواجب وسقوط شرف الوقت لا الى مثل وضمان فيما اذا كان اخراج
الواجب عن الوقت بعذر والقياس مظهر لامثب فيكون بقاء وجوب المنذور
ثابت بالنص الوارد في بقاء وجوب المكتوب ويكون الوجوب في الكل
بالسبب السابق * ثم لما ورد ان القضاء لو وجب بسبب الاداء للزم فيما
اذا نذر ان يعتكف شهر رمضان فصام فلم يعتكف ان يجوز قضاء
الاعتكاف في رمضان الثاني ولا يقتضى صوما مقصودا فلما لم يجوز بل اقتضاه
علم انه بسبب جديد موجب للصوم المقصود اجاب عنه بقوله (ووجوب
قضاء الاعتكاف بصوم مقصود) بالاعتكاف لا فرض مستبد (اذا نذر)
اي الاعتكاف (في رمضان) متعلق بالضمير الراجع الى الاعتكاف (فصامه)
اي رمضان (بدونه) اي بدون الاعتكاف حتى لو تركه ما ماعيا يخرج عن
العهد بالاعتكاف في قضاء هذا الصوم لبقاء الاتصال بصوم الشهر
حكما صرح به في الجامع الكبير واصول شمس الأئمة (لعود) خبر وجوب
(شرطه) اي شرط الاعتكاف وهو الصوم لقوله عليه الصلاة والسلام
لا اعتكاف الا بالصوم (الى الكمال) الاصل وهو ان يجب مستقلا مقصودا
بالنذر الموجب للاعتكاف وذلك لان الاعتكاف بصوم رمضان انما جاز
لشرفه واتصال الاعتكاف به فلما انفصل عنه زال الشرف بحيث لا يمكن
دركه الا بوقت يستوى فيه الحياة والممات ولم يبق قضاء الصوم حتى
يبقى الاتصال بصوم الشهر حكما كما سبق فعاد الشرط الى الكمال وهو
الاستقلال ومن البين ان وجوب القضاء مع سقوط شرف الوقت احوط
من وجوبه مع شرف الوقت لان سقوطه يوجب صوما مقصودا وفضيلة
الصوم المقصود احوط من فضيلة شرف الوقت لان شرف الوقت
بعدهما زال لا يدرك الا بوقت يستوى فيه الحياة والممات مع ان العبادة
عما محتاط في اثباته فظهر ان وجوب قضاءه بما ذكر انما هو لعود شرطه
الى الكمال الاصل (لا لوجوبه) اي القضاء (بآخر) اي بسبب آخر غير
سبب الاداء كما توهمه المخالفون انه واجب بالتفويت الجارحى مجرى النص
ونحوه (الاداء) اعلم ان الاداء ينقسم الى اداء محض والى اداء يشبه القضاء
والمحض ينقسم الى كامل وقاصر وكذا القضاء ينقسم الى قضاء محض
وقضاء يشبه الاداء * الاول ينقسم الى القضاء بمثل معقول والقضاء
بمثل غير معقول والمثل المعقول ينقسم الى المثل الكامل والمثل القاصر وكل

من هذه الاقسام يجرى في حقوق الله تعالى وحقوق العباد الا الاخير فانه لا يجرى في حقوق الله تعالى كما سنبين ان شاء الله تعالى وقد بين كلامها بامثلتها حيث قال (الاداء اما محض كامل) وهو ان يؤدي مستجما بجميع الاوصاف المشروعة واجبات كانت اوسننا مؤكدة قيل التحقق ان كل اداء محض ترك فيه شئ من الواجبات فهو قاصر والافهو كامل (اقول) هذا يوجب ان تكون الصلاة منفردة كاملة لان الجماعة ليست بواجبة كما صرح به في الهداية وغيرها وسيجيء انما قاصرة (كالصلاة بالجماعة) يعنى صلاة شرعت فيها الجماعة مثل المكتوبات والعديد والوتر في رمضان والتراوىح والا فالجماعة فيما لم تشرع فيه صفة قصور كالاصبع الزائدة هذا مثال للاداء الكامل في حقوق الله تعالى وقوله (ورد عين المنصوب) مثال له من حقوق العباد وهكذا حال الاقسام الآتية فان كل قسم منها يمثل بمثلين احدهما من حقوق الله تعالى والآخر من حقوق العباد (او محض قاصر) ان لم يستجمع تلك الاوصاف (كالصلاة منفردا) فانه اداء باعتبار الوقت قاصر باعتبار ترك الجماعة (ورده) اى المنصوب (مشغولا بجنانية) يستحق بها رقبته او طرفه فانه اداء لوروده على عين ما غضب لكنه قاصر لكونه لا على الوصف الذى وجب عليه اداؤه (واما) غير محض بل (شبيه بالقضاء كفعل اللاحق) وهو الذى ادرك اول الصلاة مع الامام ثم فاته الباقي بالحدث فان فعله (بعد فراغ الامام) اداء باعتبار الوقت شبيه بالقضاء لانه يقضى ما تنقذه احرام الامام بمثله وانما لم يعكس لان كونه اداء باعتبار اصل الفعل وكونه قضاء باعتبار وصفه (حتى لا يتغير فرضه بنية الإقامة) تفريع على شبيه بالقضاء فانه لو كان اداء محضا لتغير بها فلم يتغير علم ان فيه شبه القضاء لان عدم التغير من خواص القضاء (وتسليم عبد مشرى بعد امهار) فانه اذا امهر عبد الغير ثم اشتراه كان تسليمه اداء لانه المسمى لكنه شبيه بالقضاء لانه يصير ملكا له قبل التسليم وتبدل الملك عندهم بمنزلة تبدل الذوات (حتى تجبر) المرأة (على القبول) تفريع على كونه اداء وقوله (ويعتقه) اى ذلك العبد المشرى قبل التسليم (هو) اى الرجل المشتري (لاهى) اى الاسرة المنكوحة تفريع على كونه شبيها بالقضاء فانه لو كان اداء محضا لاعتقه (والقضاء اما) قضاء (محض بمقول) اى بمثل يعقل فيه المماثلة (كامل) بان يكون مثلا صورة ومعنى (كالصوم) اى كقضائه

(بالصوم) هذا مثال من حقوق الله تعالى وأشار الى المثال من حقوق العباد بقوله (وضمان المعضوب بالمثل) أى اذا كان المعضوب مثليا (او) معقول (قاصر) بأن يكون البديل مثلا معنى لاصورة (كضمانه) أى المعضوب (بالقيمة) عند العجز عن المثل الكامل بأن يكون المعضوب قيميا او مثليا انقطع مثله ولم يمثل بحقوق الله تعالى لعدم جريان هذا القسم فيها وما قيل ان قضاء الفائتة بالجماعة كامل وبالاتفراد قاصر رد بأن الثابت في الذمة هو اصل الصلاة لا بوصف الجماعة فالقضاء بالجماعة او منفردا آتيان بالمثل الكامل الا ان الاول اكمل (وهذا) أى القضاء بمثل معقول قاصر (خلف عن الاول) يعنى القضاء بمثل معقول كامل وهو المثل صورة ومعنى حتى لا يصار اليه الا عند العجز عن الاول ولهذا قال ابو حنيفة رحمه الله تعالى لا يضمن المثل بالقيمة اذا انقطع المثل الا يوم الخصومة لان الواجب في الذمة هو المثل الكامل وانما يتحول الى القاصر للعجز وذلك وقت القضاء (او) قضاء محض بمثل (غير معقول) بمعنى انه لا يدركه بقولنا لان يكون مما يردده العقول اذ العقل حجة شرعية كالسمع بل اقوى ولا يجوز التناقض بين حجج الله تعالى (كالفدية) في حق الشيخ الفاني ومن بمنه فانها قضاء (للصوم) ولا مماثلة بينهما لاصورة وهو ظاهر ولا معنى لان الصوم معنى هو وسيلة الى الجوع والفدية عين هي وسيلة الى الشبع (والمال) قضاء (للقصاص) فيما اذا عني احد الاولياء واخذ الباقي المال او صالحوا عليه او قتل في دار الحرب او قتل الاب ابنه فان المشروع الاصلى فيها هو القصاص وقد شرع اخذ المال بدلا عنه ولا مماثلة بينهما لاصورة وهو ظاهر ولا معنى لان القصاص معنى هو وسيلة الى الفناء والمال عين هي وسيلة الى البقاء هذا والمشهور في التمثيل والبيان ان يقال وكضمان النفس بالمال فانه ثابت بقوله تعالى ودية مسلمة الى اهله من غير ان يعقل فيه المماثلة اما صورة فظاهر وامامنى فلان الآدمى مالك مبتذل وهو سمة القدرة والمال مملوك مبتذل وهو سمة العجز فلان المماثلة بينهما وانما عدل عنه ههنا لان فيه اشكالين احدهما بالنظر الى التمثيل والثاني بالنظر الى بيان غير المعقولة اما الاول فهو ان القضاء تسليم مثل الواجب بسببه الى مستحقه والضمان في هذه الصورة عين ماوجب بالنص ابتداء فيكون من قبيل الاداء لا القضاء واما الثاني فهو ان المماثلة انما هي

(بالنظر)

بالنظر الى الثابت في الذمة والنفس ليست مما ثبت فيها فلا وجه لبيان انتفاء المماثلة بينه وبين المال وانما الثابت فيها القصاص فالوجه بيان انتفاؤها بينه وبين المال * ثم لما ورد على قولنا او غير معقول كالفدية للصوم انكم اوجبتم الفدية لصلاة الشيخ الفاني ومن بمعناه بلا نص او دلالة قياسا على صومه الثابت بنص غير معقول اجاب عنه بقوله (والامر بها) اي بالفدية (في الصلاة) اي صلاة الشيخ الفاني ومن بمعناه ليس للعمل بالقياس على ما لا يصح القياس عليه بل (للاحتياط) فان النص الوارد في الصوم وهو قوله تعالى وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين * يحتمل ان يكون معللا بالعجز تعليل لا يصح معه القياس فان معناه لا يطيقونه كذا فسرهم ابن عباس وحذف لاجاز عند عدم اللبس وبعضه قراءة حفصة لا يطيقونه باثبات لا ويحتمل ان لا يكون معللا به ذلك التعليل فان بناء الحكم على المشتق وان كان مشعرا بعلة المبدأ له لكن كل علة منصوصة لا يجب ان تكون متعددة حتى يصح معه القياس لجواز ان تكون العلة المنصوصة قاصرة لا يصح معه القياس كما تقرر في موضعه فامرنا به بالفدية نظرا الى الاحتمال الاول احتياطا في باب العادة لاعمال بالقياس فيما لا يجوز فيه والدليل عليه أنهم لم يحكموا باجزاء الفدية عن الصلاة كما حكموا به في الصوم حتى قال محمد رحمه الله تعالى في الزيادات تجزئ به ان شاء الله تعالى ولو كان ثابتا بالقياس لما احتجوا الى التعليق كسائر الاجتهادات (كما يجب التصديق) اي ما ذكرناه من الامر بالفدية للاحتياط كما يجب التصديق (بالعين) اي عين الاضحية المعينة للتضحية (او القيمة) اي قيمتها اذا استهلك او لم يضحها الغني فانه ليس اعتبار الخلف بالقياس على ما لا يصح القياس عليه بل من قبيل الاخذ بالاحتياط وذلك ان التصديق بالعين او القيمة يحتمل ان يكون اصلا لان شكر كل نعمة انما هو من جنسه وهذه عبادة مالية فينبغي ان يكون شكرها منها الا ان الشارع عين الازالة تطيبا للطعام بأزالة ما في مال الصدقة من اوساخ الآثام ويحتمل ان تكون الازالة اصلا من غير اعتبار معنى الصدقة في الوقت لم نعمل بالتعليل المظنون لقيام النص (بعد ايام التضحية) علمنا به احتياط في باب العادة لانه على انه مثل لها وخلف عنها ولذا لم ينتقل الحكم الى التضحية في العام القابل كما انتقل في الفدية عند القدرة فان الحكم بالشئ اذا وقع بمجبة

الاصالة ولومن وجه لا ينطل بالشك (ولاسيل اليه) اى الى القضاء بمثل غير معقول (الاالنص) لامتناع العمل بالقياس كما في الفدية ﴿فان قيل﴾ اذا وجب بالنص يكون اداء لاقضاء ﴿قلنا﴾ انما يكون اداء اذا وجب به ابتداء لاختلاف عن اصل ﴿فان قيل﴾ الفدية لم تجب خلافا عن الصوم لان الامر به لم يتناول غير المطبق لاستلزامه تكليف العاجز ﴿قلنا﴾ الصوم واجب على المطبق وغيره بالنظر الى اول الآية ثم نقل عنه الى الفدية في غير المطبق لفجوه عنه على سبيل الحقيقة تيسيرا للامر عليه بدليل تسمية ذلك فدية في غير المطبق فانها اسم لما يتخلص به المرء عما يلحقه من مشقة ومكروه قال الله تعالى وفديناه بذبح عظيم وقوله لاستلزامه تكليف العاجز قلنا انما يلزم ذلك اذا كان الغرض بالتكليف عين ما كلف به واما اذا كان غيره فمجانز كوجوب الصلاة على المسلم في آخر جزء من الوقت كما سبق (اودلالته) كما في اخذ المال بدلا عن القصاص على ما مر فانه ثابت مخالفا للقياس بدلالة نص ورد في الخطاء وذلك ان ثبوت الدية في الخطاء لا البدلية بل لصيانة الدم عن الهدر لكونه عظيم الخطر منة على القاتل بسلامة نفسه له وقد قتل نفسا معصومة وعلى القاتل بان لم يهدر دمه وقاتله معذور وقد الحق به كل عمد تعذر فيه القصاص لمعنى في المحل مع بقائه كافي الصور المذكورة فان المخصوص من القياس بالنص يلحق به ما في معناه من كل وجه وههنا كذلك بل اقوى لان العمد بعد سقوط القصاص بالشبهة احق بعدم الاهداء صرح به صاحب الكشف وغيره فظهر ان الاقتصار على النص كما في عبارات القوم ليس كما ينبغي بل لايد من اعتبار الدلالة ايضا واذا لم يميز القضاء بمثل غير معقول الا بالنص اودلالته (فلا يضمن المنافع بالمال المتقوم) اذ لا مماثلة بينهما فان المال عين متقوم والمنفعة معنى غير متقوم * اما الاول فلان المال مامن شانه ان يدخر للانتفاع وقت الحاجة * واما الثاني فلان المنفعة من الاعراض الغير الباقية كالحركة ونحوها وغير الباقي في غير محرز لان الاحراز هو الادخار لوقت الحاجة ولا ادخار بلا بقاء وغير المحرز ليس بمتقوم كالصيد والحشيش فان المنفعة ليست بمتقومة فلا تكون مثلا للمال المتقوم فلا تقضى الا بالنص اودلالته وليس فليس وقد فرعوا على هذا الاصل فروما ذكر ههنا واحدا منها تعريضا بصاحب التقيع حيث فرعه ابتداء على قوله

مالا يعقل له مثل لا يقضى الا بنص فقال (فلا يضمن قاتل القاتل لولى القاتل)
لانه لم ينفوت لولى القاتل شيأ الاستبقاء القصاص وهو معنى لا يعقل
المال مثاله وانما قيد بولى القاتل لانه يضمن لولى القاتل الدية ان كان
خطاء ويقتص منه ان كان عدا ذكره الحاكم الشهيد في الكافي (واما)
قضاء غير محض بل (شبيه بالاداء كقضاء تكبيرات العيد في الركوع)
فان من ادرك الامام في صلاة العيد وهو راكع فان خاف القوت يركع
ويستقل بتكبيرات العيد ويكون ذلك قضاء يشبه الاداء لبقاء محل الاداء
في الجلة فان الركوع يشبه القيام صورة لاستواء النصف الاسفل من الراكع
وحكما لان مدرك الامام في الركوع مدرك لتلك الركعة لقوله عليه الصلاة
والسلام من ادرك الامام في الركوع فقد ادركها (واداء قيمة عبد مبيع
تزوج عليه) فان من تزوج امرأة على عبد غير معين يكون تسليم عبد وسط
اداء وتسليم قيمته قضاء حقيقة لكونها مثل الواجب لاعتنه لكنه يشبه الاداء
لما في القيمة من جهة الاصاله بناء على ان العبد لجهالة وصفه لا يمكن اداؤه
الابتعينه ولا تعين الا بالتقوم فصارت القيمة اصلا يرجع اليه وتعتبر مقدما على
العبد حتى كأنه خلف عنها (ولا بدله) اى للمأمور به (من الحسن) ليعنى كونه
صفة الكمال كالمعلم او موافقا للغرض كالعدل او ملائما للطبع كالخلوة وبالجملة
كل ما يستوجب المدح في نظر العقول ومجاري العادات فان ذلك يدرك بالعقل
ورده الشرع ام لا بالاتفاق بل (يعنى كونه) اى للمأمور به (متعلق المدح)
عاجلا في الدنيا (و) متعلق (الثواب) آجلا في القبي اى كون الفعل بحيث
يستحق فاعله في حكم الله تعالى المدح والثواب فان هذا هو محل النزاع
قالت (الاشاعرة هو) اى الحسن بهذا المعنى (موجب الامر) اى اثره
الثابت به فالفعل امر به فحسن لانه حسن فامر به (والحاكم به) اى الحسن
والموجب له (هو الشرع) ولا دخل للعقل فيه (واما العقل آلة لفهم الخطاب)
الشرعى (وهنا) اى من الخفية (من واقفهم) اى الاشاعرة في هذا
الرأى (و) قالت (المعتزلة) الحسن (مدلوله) اى الامر بمعنى انه ثابت قبله
وهو دليل عليه فالفعل عندهم حسن فامر به على عكس ما عند الاشاعرة
(والحاكم) بالحسن والموجب له (العقل) بمعنى انه يقتضى المأمور به شرعا
وان لم يرد كما انهم يحكمون بوجوب الاصلح على الله تعالى عنه علوا كبيرا
(و) لا دخل للشرع في الحكم بل (الشرع مبين) للحسن (في البعض)

الذى لا يدرك العقل فيه الحسن ابتداء فانه ربما يظهر انه مقتضى العقل
الحاكم عند خفاء الاقتضاء وان لم يظهر وجه اقتضائه كما في وظائف
العبادات وما في وجوب صوم آخر رمضان ونحو ذلك (ومنا) اى من
الحنفية كالشيخ ابي منصور وكثير من مشايخ العراق (من وافقهم) لامطلقا
بل (في الايجاب المعرفة) فانهم قالوا العقل حاكم بوجوب معرفة الله تعالى
حتى قالوا بوجوب الايمان على الصبي العاقل قال صاحب الكشف هذا
ليس بصحيح لان الايجاب على الصبي مخالف لطواهر النصوص
وظواهر الروايات (وقيل) القائل صاحب الميزان (مدلوله) اى الحسن
مدلول الامر كما ذهب اليه المعتزلة لكن لامطلقا بل (في المفهوم) اى فيما
يفهم العقل حسنه كالايمان واصل العبادات والعدل والاحسان (موجبه)
اى الحسن اثر الامر كما ذهب اليه الاشاعرة لامطلقا ايضا بل (في غيره)
اى في غير المفهوم كاكثير الاحكام الشرعية وادلة كل من المذاهب
مستورة في المطولات فلا حاجة الى ايرادها (والمختار) عندنا (انه مدلوله
مطلقا) اى سواء كان في المفهوم او غيره (لحكمة الامر) فانه تعالى حكيم
لا يأمر الا بما هو حسن قال الله تعالى ان الله يأمر بالعدل والاحسان
واعلم ان افادة ما ذكره هنا وماترك من الادلة على المختار حسن المأموره
بالمعنى المتنازع فيه في غاية الاشكال فلا علينا ان نطوى عن الاشتغال بها
كشيخ المقال (والحاكم) بالحسن (هو الشرع) كما هو رأى الاشاعرة
(و) ليس (العقل) مجرد آلة فهم الخطاب بل هو (يعرفه) اى الحسن (في بعض)
من الامور الحسنة (قبل السمع) متعلق بيعرفه وكذا قوله (بلا كسب)
كحسن الصدق النافع (اوبه) كحسن الكذب النافع (و) يعرفه (في)
بعض (آخر بعده) اى بعد السمع كاكثير احكام الشرع * واعلم ان المتنازعين
في الحسن متنازعون في القبح ايضا وانما تركنا القبح واقصرنا على الحسن
لان الكلام في حسن المأموره وقد علم حكم القبح منه واما اقسامه فسيأتى
في مباحث النهى ان شاء الله تعالى (فالأمور به) اى اذا كان الحسن
مدلول الامر مطلقا لا موجبه فالأمور به (اما حسن الحسن في نفسه)
اى يتصف بالحسن باعتبار حسن ثابت في ذاته سواء كان عينه او جزؤه بخلاف
الحسن لغيره فانه يتصف بحسن ثبت في غيره فظهر ان المراد بالمعنى في قول
الجمهور اما حسن لمعنى في نفسه هو الحسن لامر آخر حتى يحتاج الى تكلف

ارتكبه صاحب التتبع (حقيقة) بان لا يكون فيه شبه بالحسن لغيره (فاما ان لا يقبل) ذلك الحسن (سقوط التكليف) وهو الزام ما فيه كلفة وفي اختياره على قول فخر الاسلام اما ان لا يقبل سقوط هذا الوصف يعني وصف الحسن فائدتان الاولى دفع ما يرد عليه انه لا يلزم من جواز سقوط الاقرار بالاكرام سقوط حسنه حتى لو صبر فقتل كان مأجورا الثانية ان التكليف مطلقا اعم من التكليف بنفس الموصوف بالحسن كما في الصلاة ومن التكليف بالسعي في حصوله كما في التصديق فانه كيف او انفعال لا اختيار في حصوله بنفسه مع ورود الامر به (كالتصديق) في الايمان وهو التصديق المنطقي المعبر عنه في الفارسية « بكرويدن وراست كوى داشت » وحاصله الاذعان والقبول لوقوع النسبة اولا وقوعها وتسميته تسليما زيادة توضيح للمقصود وجعله مغيرا للتصديق المنطقي وهم وحصوله للكفار ممنوع ولو سلم في البعض يكون كفره باعتبار تحوذه باللسان واستكباره عن اظهار الاذعان ثم لا يخفى انه لا يحتمل سقوط التكليف به في حال من الاحوال فاقرار المناق ليس ايمانا في نفس الامر وعندنا اذا علمناه واما اجراء احكام الاسلام على الاقرار فلخفاء التصديق (او يقبله) اي سقوط التكليف (كالاقرار) باللسان فانه يسقط حال الاكرام لان الاصل هو التصديق وهو قلبي ليس اللسان معدنه وقيام السيف يدل على عدم تبدله ٢ لكن ترك متمكنه من غير عذر يدل على فواته فلا يكون مؤمنا ولو عند الله تعالى لا المصدق الغير المتمكن ٤ ولو كان نادرا ولا المتمكن عند الاجبار على الاقرار او الانكار فان الاكرام المحي لا يعدم الاختيار بل يفسده والاسلام مما ثبت بالشبهة لانه يعلم ولا يعلم عليه فيكفي فيه الاختيار الفاسد (والصلاة) فانها تسقط بعذر الجنون والاعماء والحيض والنفاس وهي وان شاركت في احتمال السقوط لكن بينهما فرق من وجهين اشارة الى الاول بقوله (لكنهادونه) اي الصلاة ادنى من الاقرار اذ ليست ركنا مثله لاحقيقة وهو ظاهر ولا الحاقا اذ لا تدل عليه عدما كاقرار حال الاختيار ولا وجودا الا على هيئة مخصوصة وسره ان كمال الايمان في الانسان بالجمع بين باطنه وظاهره كما هو مجموع من روحه وجسده فتعين لذلك فعل اللسان لانه الموضوع للبيان ولذا جعل رأس الشكر الحمد لله لاعل سائر الاركان و اشار الى الفرق الثاني بقوله (وتسقط)

٢ على عدم تبدل
التصديق (منه)
٤ فانه مؤمن عند الله
تعالى وعند الناس
ان يعلموا ذلك (منه)

اي الصلاة (باعذار) كاسبق (و) يسقط (هو) اى الاقرار (بعذر)
واحد وهو الاكراه (او) حسن حسن في نفسه لكن لاحقيقة بل (حكما
كالصوم) فانه ليس بحسن في ذاته حقيقة اذ فيه تجويع النفس ومنع
نعم الله تعالى عن مملوكه مع النصوص المبيحة لها وانما يحسن بواسطة حسن
قهر النفس الامارة بالسوء التي هي اعدى اعداء الانسان زجرا لها عن
ارتكاب العصيان (والزكاة) فانها ايضا ليست بحسنة في ذاتها حقيقة
لان فيها اضعاف المال وانما حسنت بواسطة حسن دفع حاجة الفقير
والاحسان اليه (والحج) فانه في نفسه قطع المسافة الى امكنة مخصوصة
وزيارة لها بمنزلة السفر للتجارة وزيارة البلدان وانما حسن بواسطة زيارة
البيت الشريف بتشريف الله تعالى اياه لكن هذه الوسائط لا تخرجها
عن ان تكون حسنة لعينها لان النفس وان كانت بحسب الفطرة محلا
لخير والشر الا انها للمعاصي اقبل والى الشهوات اميل حتى كأنها بمنزلة امر
جلبى لها بمنزلة الاحراق للنار فبالنظر الى هذا المعنى لا يحسن قهرها اذ لا يقع
في الاضطرار والفقير انما يستحق الاحسان من جهة الرحن لا من جهة
الانسان والبيت لا يستحق الزيارة والتعظيم لنفسه لانه بيت كسائر البيوت
فسقط حسن قهر النفس ودفع الحاجة وزيارة البيت عن درجة الاعتبار
وصار كل من الصوم والزكاة والحج حسنا لمعنى في نفسه من غير
واسطة وعبادة خالصة بمنزلة الصلاة ولهذا جعلت حسنة لحسن في نفسها
شبهة بالحسن لحسن في غيره بدون العكس وانما قلنا ان الوسائط هذه الامور
دون الشهوة والحاجة وشرف المكان لان الوسائط ما يكون حسن الفعل
لاجل حسنهما وظاهر ان نفس الحاجة والشهوة والشرف ليست كذلك
﴿ فان قيل ﴾ لا تغاير في الخارج بين تلك الوسائط وبين الزكاة والصوم والحج
﴿ قلنا ﴾ لو سلم فيكفي التغاير الذهني فليتأمل (وحكمه) اى حكم الحسن
لحسن في نفسه حقيقة كان او حكما (عدم سقوطه بالاباء او) بسبب
(عروضا ما يسقطه) مثل الحيض والنفاس للصلاة والصوم (بعينه)
احتراز عن الحسن لحسن في غيره كالوضوء والسعي فانه يسقط بسقوط
الغير ويبقى ببقائه كاسيأتى ﴿ فان قيل ﴾ المراد بالساقط ان كان ماثبت في الذمة
بالسبب يصح قوله او عروض ما يسقطه بعينه لانه قد يسقط بعد الوجوب
بالعوارض الحادثة في الوقت ولكن لا وجه لا يراده في هذا الموضع لانه

في بيان حسن ماثبت بالامر وان كان المراد به ماثبت بالامر وهو وجوب
الاداء لا يستقيم قوله او عروض ما يسقطه بعينه لان وجوب الاداء بعد
ما ثبت لا يسقط بعارض ﴿اجيب﴾ بان الصلاة قد تسقط بعارض الحيض
والنفاس بعد وجوب ادائه بالامر فان الخطاب يتوجه عند ضيق
الوقت بحيث لا يسع غير الوقتية ثم تسقط عنها اذا حاضت او نفست في آخر
الجزء كاسبق في مباحث المقيد بالوقت (واما) حسن لحسن (في غيره فاما
ان يتأدى) اى ذلك الغير (بنفس المأمور به) من غير احتياج الى فعل آخر
(كالجهاد) فانه ليس بحسن لذاته لانه تخريب البلاد وتعذيب العباد وانما
حسن لما فيه من اعلاء كلمة الله تعالى (وصلاة الجنازة) فانه ليست بحسنة
في ذاتها لانها بدون الميت عبث وعلى الكافر قبiche وانما حسنت لما فيها
من قضاء حق الميت المأثوم (وهذا الضرب) من الحسن لحسن في غيره (شبيهه
بالاول) اى الحسن لحسن في نفسه وجه المشابهة ان مفهوم الجهاد
هو القتل والضرب ونحوهما وهو ليس بمفهوم اعلاء كلمة الله تعالى
لكن لامغايرة بينهما في الخارج والاعلاء حسن لمعنى في نفسه فما يتعد به
يكون شبيهه وكذا الحال في صلاة الجنازة ﴿فان قيل﴾ لم يشبه هذا
بالاول ولم يشبه الحكمي منه هذا ﴿قلنا﴾ لانه لاجهة ههنا لارتفاع الوسائط
وصيرورتها في حكم العدم بخلافها ثم (اولا يتأدى) ذلك الغير
(بها) اى بنفس المأمور به بل يحتاج الى فعل آخر (كالوضوء) فانه في ذاته
تبرد واصاعة ماء وانما حسن لكونه وسيلة الى الصلاة (والسعي) الى الجمعة
فانه في نفسه تعب وانما حسن لكونه وسيلة الى اداء الجمعة ثم الصلاة لا يتأدى
بالوضوء ولا الجمعة بالسعي بل بفعل مقصود بعد حصول كل واحد منهما
(وحكمه) اى حكم الحسن لحسن في غيره (وجوبه بوجوب الغير) لذى
هو الوسطة (وسقوطه به) اى سقوط وجوبه بسقوط وجوب ذلك
الغير حتى لو اسلم الكفار يسقط وجوب الجهاد بهم وان بقى مع الباغين
ولو بنى مسلم اوقف الطريق يسقط وجوب الصلاة عليه ولو حاضت
يسقط الوضوء ولو مرض او سافر يسقط وجوب السعي الى الجمعة (والامر
المطلق) عن قرينة تدل على الحسن لحسن في نفسه او غيره (يقضى)
الضرب (الاول) وهو لا يحتل السقوط (من) القسم (الاول) وهو الحسن
لحسن في نفسه (لاقتضاء الكمال) اى كمال الامر وهو المطلق (الكمال) اى كمال

حسن المأمور به (ثم التكليف) اعلم ان ما لا يطاق على ثلاث مراتب ادناها ما يتمتع لعلم الله تعالى بعدم وقوعه او لارادته ذلك او لاخباره به ولا نزاع في وقوع التكليف به فضلا عن الجواز فان من مات على كفره ومن اخبره الله تعالى بعدم ايمانه يعد عاصيا اجابا واقصاها ما يتمتع لذاته كقلب الحقائق وجع الضدين او التقيضين والاجاع منعقد على عدم وقوع التكليف به والاستقراء ايضا شاهد على ذلك والآيات ناطقة به * والمرتبة الوسطى ما يمكن في نفسه لكن لم يقع متعلقا لقدرة العبد اصلا كخلق الجسم او عادة كالصعود الى السماء وهذا هو محل النزاع ولهذا قلت ثم التكليف اى طلب تحقيق الفعل والايان به لا على قصد التعجيز واظهار عدم القدرة (بما لا يقدر عليه المأمور) مطلقا او عادة (محال) اما عقلا فلان طلب حصول المحال لا يليق من الحكيم المتعال ﴿ فان قيل ﴾ هذا يمنع الوقوع فقط ﴿ قلنا ﴾ بل الجواز ايضا لانا لا نمنع الوجوب بمقتضى الحكمة والوعد والفضل كالا تمنع الايجاب بتخلل الاختيار واما نقلا فلقوله تعالى لا يكلم الله نفسا الا وسعها وما جعل عليكم في الدين من حرج وغير ذلك وكل ما اخبره الله تعالى بعدم وقوعه يستحيل وقوعه والا يمكن كذبه وامكان المحال محال فظهر انه ليس دليلا على عدم الوقوع فقط واذا كان التكليف بالمحال محالا (فلا بد له) اى للمأمور (من قدرة) لا بمعنى الاستطاعة المقارنة بالفعل فانها علة تامة بل بمعنى سلامة الاسباب والآلات المفسرة بقدرة (بها يمكن) المأمور (من اداء ما لزمه) وانما قال (بلا حرج غالبا) ليخرج الحجج بلا زاد وراحلة فانه نادر وبلا راحلة فقط كثيرا واما بما فغال (وهى) اى القدرة المفسرة بما ذكر (شرط لوجوب الاداء لا الاداء) نفسه (لوجوده) اى الاداء (قبلها) اى قبل القدرة المفسرة كحج الفقير والزكاة قبل الحول فلو كانت شرطا للاداء لما تقدم عليها (ولا) شرط (لنفس الوجوب لانه) اى الوجوب نفسه (جبرى) غير محتاج الى القدرة ولذا يتحقق في النائم والمنعمى عليه اذا لم يؤد الى الحرج ولا قدرة ثمه ﴿ فان قيل ﴾ نفس الوجوب لا ينفك عن التكليف المستلزم للقدرة فكيف ينفك عن لازمه ﴿ قلنا ﴾ عدم الانفكاك ممنوع ولو سلم فغنى استلزام التكليف لقدرة ان الله تعالى لا يأمر العبد الا بما يستطيعه عند ارادة العبد احداثه فهذه القدرة لا تستلزم التكليف مطلقا بل حالئذ (وهى) القدرة (نوعان) النوع الاول

(اذنى ما ذكر) من قدرة يتمكن بها من اداء ما لزمه بلا حرج غالبا (ويسمى)
هذا النوع (ممكنة) لكونه وسيلة الى مجرد التمكن والاقتدار على الفعل
من غير اعتبار يسر زائد (وهو) اى هذا النوع (شرط) لوجوب اداء كل
واجب (مطلقا) بدنيا كان او ماليا او حسنا لنفسه او لغيره (ولذا) اى
ولكونه شرطا لوجوب الاداء مطلقا (لم يلزم زفر الاداء فى) الجزء
(الآخر) من الوقت اذا حدث فيه الاهلية فان الاداء فيه ممتنع فلو وجب
لادى الى التكليف بما لا يطاق (قلنا) فى جوابه انه انما يؤدى الى ذلك
التكليف اذا كلف بالاداء فى ذلك الجزء من الوقت وهو ممنوع بل
التكليف انما هو بالاداء مطلقا وذلك يتصور بوقوع الشروع فى الوقت
فانه (اذا شرع فى الوقت يكون) الفعل (اداء) وان اتم بعد الوقت كما سبق
(او) نقول سلما ان التكليف بالاداء فيه لكن (لزومه) اى لزوم الاداء ليس
لكونه مطلوبا فى نفسه حتى يلزم التكليف بما لا يطاق بل لزومه (خلفه)
وهو القضاء فان بعض الاحكام قد يجب ادائه ثم يخلفه خلفه للعجز عنه
كالوضوء للتيمم وكن حلف على مس السماء او تحويل الحجر ذهابا ووجود
القدرة بالنظر الى الخلف الذى هو القضاء كاف (والجواب) المشهور
(بان) شرط وجوب الاداء ليس الا (القدرة) بمعنى سلامة الاسباب وهى
(موجودة) ههنا (و) كذا الجواب المشهور (بان القضاء) ليس مبنيا
على وجوب الاداء حتى يلزم ما ذكرتم بل هو (مبنى على نفس الوجوب)
فما يكون سببا لنفس الوجوب يكون سببا للقضاء والجزء الاخير صالح
للاول لان نفس الوجوب جبرى كما سبق فيكون صالحا للثاني ايضا
(ضعيف) خبر الجواب اما ضعف الجواب الاول فلان الوقت الصالح
للاداء من جهة الاسباب فاذا انتفى الصلاحية لا يبقى السلامة واما ضعف
الجواب الثاني ٢ فلان وجوب القضاء للتكليف فلوبنى على مجرد نفس
الوجوب وليست القدرة شرطه لوقم التكليف بدون شرطه وهو
باطل فليتأمل (و) النوع الثانى (اقصاه) اى اعلى ما ذكر من القدرة
(ويسمى) هذا النوع (الميسرة) لتحويلها اليسر بعد الامكان فهى
زائدة على الشرط المحض اشترطت لوجوب بعض الواجبات ككرامة
من الله وفضلا ولذا اشترط فى اكثر الواجبات المالية لكون ادائها
اشق على النفس عند العامة (وبقاؤه) اى بقاء النوع الثانى (شرط لبقاء

٢ لم لا يجوز ان يريدوا
سلامة الاسباب
والآلات التى فى
نفس الشخص فلا يرد
الاعتراض المذكور
(منه)

الواجب (في الذمة) لئلا ينقلب اليسر عسرا) اعترض عليه اولا بانه يؤدي الى فوت اداء الزكاة فيما اذا اخر اداها خسين سنة ثم هلك المال حيث لا يجب عليه شيء * وثانيا باننا لانسلم انه يلزم من عدم اشتراط بقائها انقلاب اليسر عسرا بل انما يلزم ثبوت احد اليسرين وهو التناء مثلا دون الآخر وهو البقاء له فان حصول القدرة الميسرة يسر وبقاؤها يسر آخر * واجيب عن الاول بالتزام القوات في صورة هلاك المال ولا يحذور في ذلك لانه مافوت بهذا الحبس على احد ملكا ولا يدا ٢ بل المال حقه ملكا ويذا او نأحق الفقير في ان يعين محلا للصرف اليه ولصاحب المال الخيار في اختيار محل الاداء فله حبس هذا المحل ليؤدي من محل آخر فلا يضمن ألا يرى ان منع المشتري الدار عن الشفع حتى صارت بحرا ومنع المولى العبد المديون عن البيع او العبد الجاني عن اولياء الجناية من غير اختيار الارش حتى هلك لا يوجب الضمان * وعن الثاني بان معنى انقلاب اليسر عسرا انه وجب بطريق ايجاب القليل من الكثير ايسرا وسهولة فلو اوجبناه على تقدير الهلاك لوجب بطريق الغرامة والتضمن فيصير عسرا وليس المراد ان نفس اليسر يصير عسرا فانه محال عقلا وانما يصير اليسر عسرا او بالعكس (دون) بقاء النوع (الاول) فانه ليس شرطا لبقاء الواجب (اذ) المقتدر الى حقيقة هذه القدرة وبقاؤها هو حقيقة الاداء (و) التمكن من الاداء (والاقتدار عليه) يستغنى عن البقاء) اى بقاء القدرة بل يكفي مجرد امكانها وتوهمها وذلك لان القدرة الممكنة لما كانت شرطا للتمكن من الفعل واحداه كانت شرطا محضا ليس فيه معنى العلة فلم يشترط بقاءها لبقاء الواجب اذ البقاء غير الوجود وشرطا للوجود لا يلزم ان يكون شرطا للبقاء كالشهود في النكاح شرط للانعقاد لالبقاء بخلاف الميسرة فانها شرط فيه معنى العلة لانها غيرت صفة الواجب من العسر الى اليسر فاثرت فيه واوجبه بصفة اليسر فيشترط دوامها نظرا الى معنى العلية لان هذه العلة مما لا يمكن بقاء الحكم بدونها اذ لا يتصور بدون الميسرة فلهذا اشترط بقاء القدرة الميسرة دون الممكنة مع ان ظاهر النظر يقتضى ان يكون الامر بالعكس اذ الفعل لا يتصور بدون الامكان ويتصور بدون اليسر (ولذا) اى ولذلك الاستثناء (قيل) افعال فخر الاسلام ومن تبعه (لم يشترط) اى بقاء القدرة (للقضاء) بدليل ان في النفس الاخير من العمر يلزمه تدارك مافات من الصلوات والصيامات

٢ حتى قال العراقيون من مشايخنا اذا طلب الساعي فامتنع من الاداء عليه حتى هلك المال ضمن وهكذا ذكره الكرخي في مختصره لان الساعي متعين للاخذ قبل طلبه والاداء عند طلبه فبالامتناع يصير مفوتا ومشايخنا يقولون لا يصير ضمانا وهو الاصح لانه مافوت بهذا الحبس على احد ملكا ولا يدا وله رأى في اختيار محل الاداء ان شاء من السائمة وان شاء من غيرها وانما حبس السائمة ليؤدي من محل آخر فلا تضمن كذا في الاسرار والمبسوط (منه)

٣ جواب عما يقال قد تقرر عندهم ان بقاء الحكم يستغنى عن بقاء العلة كاستثناء الشروط عن الشرط (منه)

والحج وغيرها وظاهر انه ليس بقادر على تداركها ولا يلزم منه تكليف
 ما لا يطاق لان هذا ليس ابتداء تكليف بل بقاء التكليف الاول على ما هو
 المختار ان القضاء انما هو بالسبب الاول وليس ذلك كالجزء الاخير من الوقت
 في حق الاداء لانه انما اعتبر ليظهر اثره في خلقه كما سبق ولا خلاف للقضاء كذا
 قالوا وفيه بحث ثم انه فرع على اشتراط بقضاء القدرة الميسرة لبقاء الواجب
 وعدم اشتراط بقاء الممكنة له بقوله (فلا يبقى الزكاة والعشر والخراج
 بهلاك المال النامي) فان كل واحد منها لما وجب بالقدرة الميسرة انتفى
 بانتفائها اما الزكاة فلانها تجب بالنماء الذي يحصل به يسر الاداء فان النصاب
 للمغير الواجب من العسر الى اليسر لان ايتاء الخسنة من المائتين وابتداء
 الواحد من الاربعين سواء في اليسر لم يعد من القدرة الميسرة بل جعل من
 شرائط الاهلية كالعقل والبلوغ او شرط وجوب الاداء لان حسن الاغناء
 لا يتحقق غالبا بالنفي الشرعي (فان قيل) فينبغي ان لا تسقط الزكاة بهلاك
 النصاب (قلنا) انما تسقط لقوات القدرة الميسرة التي هي وصف النماء
 لا لقوات الشرط الذي هو النصاب ولهذا لا تسقط بهلاك بعض النصاب
 مع ان الكل ينتفي بانتفاء البعض ومن هذا ظهر فائدة تقييد المال بالنامي واما
 العشر فلان الله تعالى خصه بالخارج من الارض الذي هو نماءها ووجب
 قليلا من الكثير اذا القدرة على اداء العشر تستغنى عن تسعة الاعشار وذلك
 دليل اليسر واما الخارج فقد خصه الله تعالى بنماء الارض وهو الخارج حتى
 لو كانت الارض سبخة لا يجب عليه وكذا اذا لم يحصل الخارج بان زرعها ولم
 يخرج شيء واما اذا تمكن من الزراعة وتركها فيجب عليه لوجود الخارج تقديرا
 لان التقصير من جهته فكانه عسر على نفسه كالاستهلاك في الزكاة بخلاف
 العشر فانه انما يجب بالخارج تحقيقا وانما كان كذلك لان الواجب في الخارج
 جنس الخارج فامكن القول بوجوب الخارج مع انعدام الخارج تحقيقا بخلاف
 العشر فان الواجب فيه جزء من الخارج فلا يمكن ايجاب جزء من الخارج بدون
 الخارج وبقوله (بخلاف الحج وصدقة الفطر) فان كلا منهما لما وجب
 بالقدرة الممكنة لم يشترط بقاءها لبقائه اما الحج فلانه وجب بالزاد والراحلة
 واما من الممكنة لان غالب التمكن بهما اذ بدون الزاد نادر وبدون
 الراحلة وان كان كثيرا لكنه ليس بغالب ٣ وانما لم يعتبر توهم القدرة بالمشي

٢ فيجب ان لا يشترط
 دوا منها ايضا
 وتقرير مان ذلك انما
 هو اذا امكن البقاء
 بدون العلة كالرمل
 في الحج اما اذ لم يمكن
 بقاء العلة شرط
 وههنا بما لا يمكن
 لان اليسر لا يبقى
 بدونها (منه)
 ٣ قد فرق بين الغالب
 والكثير بان كل
 ما ليس بكثير نادر
 وليس كل ما ليس
 بغالب نادرا بل
 قد يكون كثيرا
 واعتبر بالصحة والمرض
 والجذام فان الاول
 غالب والثاني كثير
 والثالث نادر (منه)

وغيره فيه كما اعتبر توهم الامتداد في وقت الصلاة مع ان هذا اقرب منه لان
اعتباره ههنا يفضي الى التكلف ولا خلف حتى يظهر اثره فيه بخلاف وقت
الصلاة واما صدقة الفطر فلانها تجب بنصاب فاضل عن الحاجة الاصلية وان
لم ينم حتى لو ملك من ثياب البدلة ما يفضل عنها او ملك نصابا ليلة الفطر
تازمه صدقة الفطر واعتبار النصاب ليس للسبيل ليصير الخطاب به غنيا فيكون اهلا
للاغناء لقوله عليه الصلاة والسلام اغنهم عن المسئلة واتما ليس بالنماء وهو غير معتبر
ههنا (الامر بامر الغير ليس امرا له الا بدليل) اختلف في ان الامر للتكلف
بان يأمر غيره بشئ سواء كان بلفظه امرا او بالصيغة هل هو امر لذلك الغير به
ام لا فقيل ليس بامر الا بدليل وهو المختار لقوله عليه الصلاة والسلام
مروهم بالصلاة لسبع والالكان قولك مر عبدك ان يتجر في مالك تعديا
ومناقضا لقولك للعبد لا يتجر وليس كذلك فان قيل التناقض انما يلزم لو
تساوى الدالتان وليس كذلك لاختلافهما بالذاتية والواسطة قلنا الواسطة
في اصطلاحنا لا يرفع التناقض وقيل امر اذ فهم ذلك من امر الله تعالى رسوله
ان يأمرنا وكذا من امر الملك وزيره به قلنا ثم دالة على انها مبلغان والكلام
في الامر الخالي عن الدليل (واتيانه) اي المأمور به (على وجهه) وكما امر به
(يوجب الاجزاء) اختلف في ان الاتيان بالمأمور به على وجهه وكما امر به
هل يوجب الصحة والاجزاء بمعنى سقوط القضاء لاجتماع حصول الامثال به
اذ لا معنى لانتكاه ام لا والمختار انه يوجبها اما اولافلان الامر ان يقي متعلقا
بعين المأمور به كان طلب تحصيل الحاصل او بغيره فلم يكن المأمور به كل
المأمور به والمفروض خلافه واما ثانيا فلانه يقتضي الحسن وما ذلك
الا بالصحة الشرعية واما ثالثا فلانه لو لم يتنقص عن عهده بذلك لوجب
عليه ثانيا وثالثا فلم يعلم الامثال مع انه لا يفيد التكرار وقيل لا توجه بل هو
ثبت بدليل آخر اما اولافلان النهى لا يقتضي فساد المنهى عنه حتى تجوز
الصلاة في الارض المصوبة والبيع وقت النداء فكذا الامر لا يقتضي
الصحة بحكم قياس العكس قلنا النهى المطلق يقتضي فساد المنهى عنه كما
سيأتي وفي المثالين قرينة على ان النهى للمجاور فهذا على ان بينهما
فرقا وهو ان الانتهاء عن الشئ يكون بترك شئ منه فيمكن ان يكون
المطلوب ترك وصفه او مجاوره اما الامثال به فليس الا بالاتيان بجميعه

واما ثانيا فلان مقتضى الامر فعل المأمور به وسقوط التكليف زائد ﴿قلنا﴾ سقوط التكليف مقتضى المقتضى وهو الحسن كما سبق (و) آيانه على وجهه
يوجب ايضا (انتفاء الكراهة) لان الامر يقتضى حسنا لا يجمع الكراهة
وروى عن ابى بكر الرازى انه قال صفة الجواز يثبت بمطلق الامر شرعا
لكنه يتناول المكروه ايضا بدليل اداء عصر يومه بعد تغير الشمس فانه
جائز مأمور به شرعا مع كونه مكروها وبدليل طواف المحدث فانه ايضا
جائز مأمور به مع كونه مكروها ﴿قلنا﴾ المأمور به نفس الصلاة ولا كراهة
فيها واتما الكراهة في التأخير الى وقت تكون العبادة فيه تشبها بالكفرة
ولا امر بحسبه وكذا المأمور به نفس الطواف ولا كراهة فيه وانما هي لمعنى
في الطائف وهو الحدث ولا امر بحسبه ايضا (ويزول جوازه) اى
المأمور به (بنسخ وجوبه) لان الامر لا يبقى امرا بعدما نسخ وجوبه وهو
الوجوب فلا يفيد الجواز كما لا يفيد الوجوب وقال الشافعى يبقى صفة الجواز
اذ لا يوجب انتفاء الوجوب انتفاء الجواز لان انتفاء الخاص لا يوجب انتفاء
العام ومما يدل عليه جواز صوم عاشوراء مع نسخ وجوبه ﴿قلنا﴾ انتفاء
الجواز ليس لانتفاء الوجوب بل لانتفاء الوجوب وهو الامر اما جواز
صوم عاشوراء فلم يستند من الامر المنسوخ بل انما جاز لكونه كسائر
الايام الجائز فيها الصوم (وارادة وجوده) اى المأمور به (ليست شرطا
لصحته الامر) لاختلاف فى ان طلب الامر امتثال المأمور به شرط صيرورة
الصيغة امرا وانما الخلاف فى ارادة الامر ذلك فعندنا ليست بشرط
خلاف للمعتزلة بناء على ان تخلف المراد عن ارادة الله تعالى لم يجز عندنا لزمننا
القول بانفكاكها عن الامر اذ بعض المأمورين بالايان لم يعتلوا ولما جاز
ذلك عند المعتزلة لم يحتاجوا الى القول بالانفكاك ونعم تحقيق هذه المسئلة
فى علم الكلام * ووجه البناء ان الخلاف وان كان فى الامر الاعم من امر الله
تعالى وامر غيره لكننا لم نجوز تخلف مراد الله تعالى عن ارادته مع امره
بما يعلم انه لا يقع لزمننا القول بان الامر مطلقا لا يستلزم الارادة فاننا قلنا
ان الامر يستلزمها لزم الاستلزام فى جميع الصور ومن جعلها امر الله تعالى
ولا نقول بالاستلزام فيه والمعتزلة لما لم يفرقوا بين ارادة الرب وارادة
العبد فى جواز تخلف المراد اتجه لهم القول بالاستلزام (ويؤمر الكفار
بالايان) بالاتفاق لان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم بعث الى الناس كافة

للدعوة الى الايمان قال الله تعالى قل يا ايها الناس انى رسول الله اليكم جميعا
 (و) يؤمرون ايضا بلاخلاف باحكام (المعاملات) لان المطلوب بها
 معنى دنيوى وذلك بهم اليق وانهم آثروا الدنيا على الآخرة ولا انهم
 ملتزمون بعقد الزمة احكامنا فيما يرجع الى المعاملات (و) يؤمرون ايضا
 بلا خلاف باحكام (العقوبات) من الحدد والقصاص وغير ذلك لانها
 تقام بطريق الجزاء والايذاء لتكون زاجزة عن اسبابها وهم بها اليق
 من المؤمنين (واعتماد) اى ويؤمرون ايضا بالاتفاق باعتقاد (وجوب
 العبادات) حتى انهم يؤخذون فى الآخرة بترك الاعتقاد عليها لان ذلك كفر
 على كفر فيعاقب عليه كاي عاقب على اصل الكفر وانما الخلاف فى وجوب
 اداء العبادات فى الدنيا فذهب العراقيون منا الى انهم يؤمرون به وهو
 مذهب الشافعى وعند عامة مشايخ ديار ماوراء النهر (لا) يؤمرون (باداء
 ما يحتمل السقوط منها) اى من العبادات واليه ذهب القاضى ابوزيد الامام
 شمس الائمة وفخر الاسلام وهو المختار عند المتأخرين ولا خلاف فى عدم
 جواز الاداء حال الكفر ولا فى عدم وجوب القضاء بعد الاسلام وانما يظهر
 فائدة الخلاف فى انهم يعاقبون فى الآخرة بترك العبادات زيادة على عقوبة
 الكفر كما يعاقبون بترك الاعتقاد كذا فى الميزان وهو الموافق لما فى اصول
 الشافعية ان تكليفهم بالفروع انما هو لتعذيبهم بتركها كما يعاقبون
 بترك الاصول فظهر ان محل الخلاف هو الوجوب فى حق المؤاخذة على
 ترك الاعمال بعد الاتفاق على المؤاخذة بترك اعتقاد الوجوب وقوله ما يحتمل
 السقوط منها احتراز عن الايمان فانه لا يحتمل السقوط كما سبق وهم
 مكلفون بادائه بالاتفاق (وهو الصحيح) لا ما ذهب اليه العراقيون لان الكافر
 ليس باهل لاداء العبادات لان ادائها لا يستحق الثواب وهو ليس باهل له
 لانه واذا لم يكن اهلا للاداء لم يكن مخاطبا به لان الخطاب بالعمل للعمل
 بخلاف الايمان فانه بالاداء يصير اهلا لما وعد الله تعالى المؤمنين فيكون
 اهلا للاداء (ومنه) اى من الخاص  النهى وهو لفظ طلب
 به الكف (اى من حيث انه كف وامتناع عن الفعل لا من حيث انه مفهوم
 برأسه ملحوظ بنفسه فلا يرد النقص بقولنا اكفف (جزما) خرج به الصنيع
 المستعملة للكراهة فان المكروه ليس بمنهى عنه حقيقة لان موجب
 النهى وجوب الانتهاء لقوله تعالى وما نهيكم عنه فانتهوا والامر

لوجوب كاسبق والخلاف في انه حقيقة في التحريم فقط اوفيه وفي الكراهة
اشتراكا لفظيا او معنويا كالخلاف السابق في الامر (بوضعه) حال من
ضمير به اى ملتبس ذلك اللفظ بوضعه (له) اى لطلب الكف خرج به اللفظ
الموضوع للاخبار عن طلب الكف (استعلاء) خرج به الدعاء والاتماس
بصفة النهى (وهو) اى النهى (يوجب دوام الترك) لان معنى لا تضرب
مثلا لا يصدر منك ضرب والنكرة في سياق النفي تم (الالدليل) يدل
على انتفاء الدوام كقوله تعالى ولا تقربوا الصلوة وانتم سكارى
قال الخائف قديفك الدوام عنه في نحو نهى الخائض عن الصلاة والصوم
(قلنا) ذلك نهى مقيد مع عمومه لاوقات الحيض والكلام في المطلق به
(وبقتضى القبح) لا بمعنى كونه صفة النقصان كالجهل او مخالفا للغرض
كالظلم او غير ملائم للطبع كالمرارة وبالجملة كل ما يستوجب الذم في نظر
العقول ومجاري العادات فان ذلك يدرك بالعقل وردبه الشرع ام لا
بالاتفاق بل (بمعنى كونه) اى المنهى عنه (متعلق الذم) عاجلا في الدنيا
(و) متعلق (العقاب) آجلا في القبي اى كون الفعل بحيث يستحق به
فاعله في حكم الله تعالى الذم والعقاب فان هذا هو محل خلاف كاسبق
في الحسن وفي اختيار لفظ يقتضى على يوجب اشارة الى ان القبح لازم
متقدم بمعنى انه يكون قبيحا فينبه الله عنه لان النهى بوجب القبح كما
هو رأى الاشعري والاقوال السابقة في الحسن جارية في القبح ايضا
فلا حاجة الى اعادتها بعد ما عرفت (فهو) اى اذا كان القبح مقتضى
النهى لا موجه قبحه (اما عينه) اى عين المنهى عنه سواء قبح جميع
اجزائه او بعضها وليس المراد به انه قبيح من حيث هو هولما تقرر
ان الاضافة داخلية في حقيقة الفعل وان حسنه وقبحه لجهات يقع هو عليها
بل المراد ان عين الفعل الذى اضيف اليه النهى قبيح وان كان ذلك لمعنى
زائد على ذاته كالكفر والظلم والعبث فان قبحها باعتبار كفران النعمة
ووضع الشيء في غير محله وخلوه عن الفائدة (وضعا) اى من جهة الوضع
بان يضع الواضع اللفظ لفعل عرف قبحه بمجرد العقل قبل ورود السمع
والشرع (كالكفر) فان قبح كفران النعمة مركوز في العقول (او)
لعيه (شرعا) لعدم المحلية او الاهلية او نحو ذلك (كبيع الحر) فان الشرع
جعل محل البيع المال المتقوم حال العقد لتحصل الفائدة والحر ليس بمال

(وحكمه) اى حكم القبح لعينه وضعا كان او شرعا (البطلان) اى عدم المشروعية باصله ووصفه بخلاف الفساد فانه عبارة عن عدم المشروعية بوصفه لا اصله كاسيأتى (واما) ذلك القبح (لغيره) اى غير المنهى عنه حال كون ذلك الغير (وصفا) لازما للمنهى عنه لا يتصور انفكاكه عنه ولا يكون من الشروط سواء صدق على الملزوم نحو صوم الايام المنهية اعراض عن ضيافة الله تعالى اولا كالثمن فانه كلما يوجد البيع يوجد الثمن لكنه لا يصدق على البيع وليس ركنه لانه وسيلة الى البيع لا مقصود اصلى فجرى مجرى آلات الصناعة (كصوم الايام المنهية) يعنى العيدين وايام التشريق فان المعنى الموجب للقبح عبر الصوم لكنه متصل به ووصفه وهو الاعراض عن ضيافة الله تعالى (او) حال كون ذلك الغير امرا (مجاورا) للمنهى عنه يتصور انفكاكه عنه فى الجملة سواء صدق عليه نحو البيع وقت النداء اشتغال عن السعى الواجب اولا كقطع الطريق لانه لا يصدق على السفر الاول (كالبيع وقت النداء) فان النهى فيه لاجل الاخلال بالسعى الى الجمعة الواجب والاخلال بالسعى مجاور للبيع قابل للانفكاك عنه الا يرى ان البيع قد يوجد بدون الاخلال بان يتبايعا فى الطريق ذاهبين وبالعكس والثانى نحو قطع الطريق فانه لا يصدق على السفر (والنهى) المطلق عن القرينة الدالة على القبح لعينه لغيره (عن الافعال الحسية) وهى ما لا يكون موضوعا فى الشرع حقيقة لحكم مطلوب كالفقه والعبث واللواط والزنا (يقتضى الاول) يعنى القبح لعينه لوجود مقتضى وهو النهى الكامل لاطلاقه وانتفاء المانع وهو القرينة او كون الفعل شرعا (كالظلم) فان قبحه مركوز فى العقول ورد به الشرع اولا (و) النهى عن الافعال الحسية المقارن (بالقرينة) الصارفة عن الظاهر يقتضى (الثانى) يعنى القبح لغيره لوجود المانع (فى الوصف) يعنى فى صورة كون ذلك الغير هو الوصف يكون المنهى عنه (كالاول) يعنى القبح لعينه فى ان كلامهما باطل الا ان الاول قبيح لعينه وهذا لغيره (كالزنا) فانه فعل حسى وقبيح لغيره وهو تضييع النسب واسراف الماء (لا المجاور) عطف على الوصف اى لا يكون المنهى عنه فى صورة كون الغير هو المجاور كالاول حتى يكون قبيحا لعينه حكما ولا يترتب عليه حكم شرعى (كوطى الخائض) فان الدليل دل على ان النهى عن قربانها للمجاور وهو الاذى ولذا اثبت به

الحل للزوج الاول والنسب وتكميل المهر واحصان الرجم ولا يبطل به احصان القذف (و) النهى المطلق (عن) الافعال (الشرعية) وهى ما يكون موصوعا في الشرع لحكم مطلوب كالصلاة والبيع يقتضى (اول الثاني) يعنى قبيحا لغيره وصفا (فيصح) المنهى عنه حينئذ باصله وان فسد بوصفه (لان كون الفعل شرعا يمنع جريان النهى على اصله كما سيأتى تحقيقه ان شاء الله تعالى قال (الشافعى) النهى المطلق عن الافعال الشرعية يقتضى (لاول) يعنى القبح لعينه (فيبطل) المنهى عنه حينئذ (لاقتضاء الكمال) اى كمال النهى فان المطلق منصرف الى الكامل (الكمال ٤) اى كمال القبح وهو الذى لعينه (كافى الامام) اى كالاقتضاء الكائن في الامر فان مطلقه ايضا يقتضى الحسن الكامل كاسبق (وللتضاد بين المشروعية والمعصية) فلا يجوز ان يكون المنهى عنه مشروعا (قلنا) هـ في الجواب عن الدليل الاول (كالمقتضى) يعنى القبح (ههنا) اى في النهى (يبطل المقتضى) وهو النهى حيث لا يبقى التهى على حاله بل يكون نسخا (بخلافه) اى بخلاف كمال المقتضى (ثم) اى في الامر حيث لا يبطله كمال الحسن بل يحققه ويقرره لان المنهى عنه يجب ان يكون متصور الوجود بحيث لو اقدم عليه لوجد حتى يكون العبد مبتلى بين ان يقدم على الفعل فيعاقب وبين ان يكف عنه فيثاب بامتناعه بخلاف النسخ فانه لبيان ان الفعل لم يبق متصور الوجود شرعا كالتوجه الى بيت المقدس وحل الاخوات وكون التهى طريقا الى النسخ في بعض الصور لا يضر لانه مجاز عن النفي ثم والعبرة بالمعاني لا الصور * واعترض بأن امكان الفعل باعتبار اللغة كاف في التهى ولانسل احتياجه الى امكان المعنى الشرعى * وجوابه ان كل فعل نهى عنه فانما يعتبر امكانه بالنظر الى ما ينسب اليه من الحسن والعقل والشرع مثلا اذا نهى الانسان عن الطيران فانما يعد لقوا لامتناع صدوره عنه حسا وكذا اذا نهى عن احاطة العقل بالامور الغير المتناهية المنفصلة فانما يعد لقوا لامتناعه عقلا فظهر ان الفعل الشرعى اذا نهى عنه فان كان متمعا شرعا يعد عبثا فوجب ان يكون متصور الوجود شرعا حتى لا يعد عبثا * ولتأمل ان يقول ان اريد بوجود التصور وجوبه قبل التهى فسلم لكنه لا يفيد لجواز ان يتمتع بعده ولا يعد عبثا نظرا الى الامكان السابق وان اريد وجوبه بعده فممنوع

٤ اى الكمال الحقيقى
لا الاضافى حتى يرد
ان الكمال الاضافى
موجود فيما قلنا ايضا
(منه)
هـ فان مآل قولنا انه
مشروع بحسب ذاته
ومنهى بحسب العارض
اللازم (منه)

لا بد من الدليل عليه ويمكن ان يجاب عنه بان المراد بوجوب التصور وجوبه وقت الانتهاء عن الفعل وهو المستقبل كما ان المعتبر في الامر وجوب تصور الامثال في الاستقبال هذا يجب ان يفهم هذا المقام (و) قلنا في الجواب عن الدليل الثاني (جهة المشروعية والمعصية مختلفة) اذ المشروعية بالنظر الى الاصل والمعصية بالنظر الى الوصف والمشروعات تحتل هذا المعنى كالا حرام والاطلاق الفاسدين والصلاة في الارض المنصوبة والبيع وقت النداء والحلف على معصية فاذا اختلف جهاتهما (فلا تضاد بينهما) لانه يقتضى اتحاد الجهة (و) النهى عن الافعال الشرعية المقارن (بالقرينة) الصارفة عن الظاهر يقتضى (ما يفيد) القرينة ففصل المقاد بقوله (فقيما) اى يقتضى النهى في صورة تدل فيها القرينة على ان القبح (لينة) اى لعين المنهى عنه (البطلان) منصوب على انه مفعول يقتضى المحذوف (كبيع المضامين) وهى ما فى اصلا ب الآباء (و) بيع (الملاقيع) وهى ما فى ارحام الامهات فان الشرع جعل محل البيع المسال المقوم حال العقد تحصل الفائدة والماء فى الصلب او الرحم لامية فيه فصار بيعها عبثا لحلوله فى غير محله كضرب الميت وخطاب الجناد (و) يقتضى النهى فى صورة تدل فيها القرينة على ان القبح (لغيره) اى غير المنهى عنه (الكراهة) منصوب ايضا على المفعولية (فى المجاوز) اى فيما اذا كان ذلك الغير مجاورا للمنهى عنه لاوصفا لازماله (كالصلاة فى) الارض (المنصوبة) فان الدليل قد دل على ان النهى عنها للمجاور وهو الشغل بالمكان المنصوب فتكون مكروهة واعتراضه بان ينعى ان لا تصح كال قال اجد والامامية والزيدية وبعض المتكلمين لان الصلاة يشتمل على حركات وسكنات والحركة شغل حيز بعد ما كان فى حيز آخر والسكون شغل حيز واحد فى زمان فشغل الحيز جزء من ماهيتهما وهما جزء الصلاة وجزء الجزء جزء وشغل الحيز فى هذه الصلاة منهى عنه لانه كونه فى الارض المنصوبة وهو منهى عنه فكان جزء هذه الصلاة منهما عنه فاستحال ان يكون مأمورا به فلم تكن هذه الصلاة مأمورا بها اذا الامر بالكل التركيبى امر بالجزء واجيب بان المعتبر فى جزئية الصلاة شغل ما ولافساد فيه والافساد كل صلاة بل الفساد فى تعيينه الحاصل من تعيين متعلقه وهو المكان المنصوب وفساده ايضا لا من حيث تعيينه المكان بل من حيث اتصافه



(بالتعدي)

بالتعدي وذا مما ينفك عن ذلك الشغل المعين بتعين مكانه بان يلحقه اذن
 مالكه او ينقل ملكه الى المصلى او الى بيت المال ولا يتصور مثله في الصلاة
 في وقت المكروه لان نقصانه في السببية ولا في الصوم لان تعيين الوقت معتبر
 فيه بالوجهين (و) يقتضى النهى في الصورة المذكورة (الفساد في الوصف)
 اى فيما اذا كان ذلك الغيروصفا لازماله غير شرط (لا البطلان خلافا له)
 اى للشافعى وهو بناء على الخلاف الاول فان الاصل في المنهى عنه عنده
 لما كان البطلان جرى على اصله الا عند الضرورة وهى مقتصرة على
 ما اذا دل الدليل على ان النهى لقمح المجاوز كالبيع وقت النداء واما اذا دل
 على انه لقمح الوصف اللازم فلا ضرورة في عدم جريانه على اصله فان
 بطلان الوصف اللازم يوجب بطلان الاصل بخلاف المجاوز لانه ليس
 بلازم واما عندنا فلان الاصل في المنهى عنه اذا كان شرعا ان يصح باصله
 فيجبرى عليه الا عند الضرورة وهى مقتصرة على ما اذا دل الدليل على ان
 القمع لعينه او جزؤه واما اذا دل الدليل على انه لقمح الوصف اللازم غير
 الشرط فلا ضرورة في البطلان لان صحة الاجزاء والشروط كافية في صحة
 الشئ وترجيح الصحة بصحة الاجزاء والشروط اولى من ترجيح البطلان
 بالوصف الخارجى واذا لم يكن ههنا ضرورة يجزى المنهى عنه على اصله
 وهو ان يكون صحيحا باصله (فقلنا) بناء على الاصل المقرر وهو ان
 النهى عن الفعل الشرعى سواء كان مطلقا او مقارنا بقرينة تدل على ان القمع
 للوصف يقتضى الفساد لا البطلان (يفسد الربا) فانه فضل خال عن
 العوض المشروط في عقد المعاوضة فلما كان مشروطا في العقد كان لازما
 له ثم هو خال عن الغوض لان الدرهم لا يصلح عوضا الا بمثله فان المبادلة
 بين الزائد والناقص عدول عن قضية العدل فلم توجد المبادلة في الزائد
 لكن الزائد هو فرع الزيد عليه فكان كالوصف او يقال ركن البيع وهو
 مبادلة المال بالمال قد وجد لكن لم توجد المبادلة التامة فاصل المبادلة
 حاصل لا وصفها وهو كونها تامة (و) يفسد (البيع بالخمر) فانه مال غير
 متقوم فجعلها ثمنا لا يبطل البيع لما ذكرنا ان الثمن غير مقصود بل تابع ووسيلة
 فيجبرى مجرى الاوصاف التابعة ولان ركن البيع وهو مبادلة المال بالمال
 متحقق لكن المبادلة التامة لم توجد لعدم المال المتقوم في احد الجانبين

(و) يفسد البيع (بالشرط) كالربا فان الشرط امر زائد على اصل البيع
 (و) يفسد (صوم الايام المنهية) فان الصوم فيها ترك للمفطرات الثلاث
 والاجابة فن حيث الاضافة الى المفطرات الثلاث تكون عبادة مستحسنة
 ومن حيث الاضافة الى الاجابة يكون منعيا عنه لما فيه من ترك الواجب
 والضد الاصل للصوم هو الاول لا الثاني لاختصاصه بهذه الايام
 فالصوم باعتبار الاضافة الى الاضداد هي الاكل والشرب والجماع
 بمنزلة الاصل وباعتبار الاضافة الى الاجابة بمنزلة التابع فترك الاجابة
 بمنزلة الوصف وترك المفطرات بمنزلة الاصل فبقى الصوم في هذه الايام
 مشروعاً باصله غير مشروع بوصفه فكان فاسدا لا باطلا فاذا فسد (فلا
 يلزم بالشروع) لان الشروع فيه الشروع في المعصية وفي الزامه تقرير
 للمعصية (ولا يصلح للقضاء ايضا) اى لاسقاط ما ثبت في الذمة لان ما وجب
 كاملا لا يؤدي ناقصا كما سبق لما ورد ان الصوم في تلك الايام لما كان
 فاسدا وجب ان لا يلزم بالنذر ايضا اجاب بقوله (وصحة النذر به) اى
 بالصوم فيها (لانفصال المعصية عنه) اى عن الصوم فانه في نفسه
 طاعة وانما المعصية هي الاعراض عن ضيافة الله تعالى وهي في فعل الصوم
 لافي ذكر اسمه واجابه على نفسه او نقول ان للصوم جهة طاعة وجهة
 معصية وانعقاد النذر انما هو باعتبار الجهة الاولى حتى قالوا لو صرح
 بذكر المنهى عنه فقال الله على صوم يوم النحر لم يصح نذره في ظاهر الرواية بخلاف
 ما لو قال غدا وكان الغد يوم النحر (والصلاة في) الاوقات (المنهية) ناقصة
 ايضا لكونها (دونه) اى ادنى مرتبة في نقصان من الصيام
 في تلك الايام لان تلبس الصوم باليوم لكونه معيارا له وجودا ومذكورا
 في حده تعقلا اكثر من تلبس الصلاة بالوقت لكونه ظرفا لها فقط فتأثير
 نقصان اليوم في الصوم اشد من تأثير نقصان الوقت في الصلاة فلذا فسد
 الصوم لا الصلاة واذا لم تفسد (تضمن بالشروع) في تلك الاوقات نظير
 الى جهة دنوها من الصوم في نقصان وانما قال تضمن بالشروع ولم يقل
 فنلزم اشارة الى ان الاولى بعد الشروع ان يقطعها ويقضيها في الوقت
 المباح (ولكن) الصلاة في تلك الاوقات (لا تصلح له) اى للقضاء نظرا الى جهة
 نقصانها في نفسها (و) الصلاة في تلك الاوقات وان كانت دون الصوم المذكور
 لكنها (فوق ما) اى الصلاة الكائنة (في) الارض (المغصوبة) في نقصان

لان النقصان الناشئ من المكان يمكن زواله كما سبق بخلاف النقصان الناشئ من الزمان واذا كانت الصلاة في المغضوبه ادنى مما في الاوقات المنهية (فتضمن) تلك الصلاة (به) اى بالشروع في المغضوبه (وتصلح) ايضا (له) اى للقضاء لان النقصان انما يمنع القضاء اذا كان راجعا الى نفس المأمور به اصلا او وصفا وامام لم يدخل تحت الامر ففواته لا يمنع لانه لا يخل بالمأمور به ثم الوقت في الصلاة داخل في الامر بالدلائل القطعية فنقصانه يمنع القضاء بخلاف المكان فيها فانه لم يدخل تحت الامر فلا ينقص المأمور به بنقصانه فنقصانه لا يمنع القضاء فظهر ان معنى قولهم ماوجب كاملا لا يؤدى ناقصا لا يؤدى بنقصان راجع الى نفس المأمور به اصلا او وصفا **تذنب** شبه تعقيب مباحث الامر والنهي بالبحث عن ان كلا منهما هل له حكم في الضد ام لا بالتذنب وهو جعل الشيء ذنابة لشيء آخر لكونه تيمنا لها ومتعلقا بها وان اورده القوم بطريق اخرى * واعلم انهم اختلفوا في ان كلا من الامر بالشيء والنهي عنه هل لهما حكم في ضده ام لا والحق الذي ذهب اليه اصحابنا بثبوت الاستزام من الطرفين في الجملة ولذا قال (الامر بالشيء يستلزم تحريم ضده) اى ضد ذلك الشيء (ان فوت) ذلك الضد (المقصود به) اى بالامر سواء كان له ضد واحد يفوته كالسكون للحركة او اضداد يفوته كل منها كالنفاق واليهودية والنصرانية للايمان المأمور به وسواء قصد بالامر تحريم ضد المأمور به كما في قوله تعالى فاعتزلوا النساء في المحيض ولا كالافطار للكف الدائم المستفاد من قوله تعالى ثم اتعوا الصيام الى الليل (والا) اى وان لم يفوته (فالكرهه) اى اللازم هو الكراهة دون الحرمة لان الضرورة تندفع بها كالامر بالقيام في قوله عليه الصلاة والسلام ثم ارفع رأسك حتى تستوى قائما فانه لا يستلزم تحريم القعود لانه لا يفوت القيام المأمور به لجواز ان تعود اليه لعدم تعيين الزمان حتى لو كان القيام مأمورا به في زمان بعينه حرم القعود فيه ففكره الصلاة لو قعد مقام ولم تقصد لانه لم يترك الواجب (والنهي عنه) اى عن الشيء يستلزم (وجوب ضد) اى ضد ذلك الشيء (ان فوت عدمه) اى عدم ذلك الضد (المقصود به) اى بالنهي وهو ترك المنهي عنه كالنهي عن عزم عقدة النكاح يقتضى وجوب الكف عن التزوج لان عدم الكف من التزوج يفوت ترك العزم

(والا) اى وان لم يفوت عدم ذلك الضد المقصود بالنهى (فيحتمل) ذلك الضد (السنة المؤكدة) فان المحرم منهى عن لبس المخيط مدة احرامه وعدم ضده اعنى عدم لبس الرداء والازار ليس بمفوت للمقصود بالنهى اعنى ترك لبس المخيط لجواز ان لا يلبس المخيط ولا شيئا من الرداء والازار فيكون لبس الرداء والازار سنة لا واجبا (ولا يستلزمها) اى ذلك الضد السنة المؤكدة كما ذهب اليه صاحب التنقيح والنتار لجواز ان يكون للضد جهة حرمة واباحة فان الزنا مثلا منهى عنه وعدم اللواط التي هي ضده ليس بمفوت لترك الزنا لجواز ان لا يزنى ولا يلو ط فيلزم ما يلزم وكذا عدم قربان المنكوحه او الجارية كل يوم الذى هو ضد الزنا ليس بمفوت لتركه لجواز ان لا يزنى ولا يقرب كل يوم فيلزم ان يكون القربان كل يوم سنة مؤكدة وهو مباح (ومنه) اى من الخاص (المطلق) ~~اختلف~~ اختلف في كون المطلق والمقيد قسمين من الخاص والمختار انهما قسمان منه كما صرح به صاحب التنقيح وغيره من المحققين (وهو الشايع في جنسه) بمعنى انه حصه من الحقيقة محتملة لخصص كثيرة فخرج به اقسام المعارف (بلاشمول) اى ملتبسا بانتفاء ما يدل على الشمول والاحاطة فخرج به العام (ولا تعين) اى ملتبسا ايضا بانتفاء ما يدل على التعين والتخصيص ببعض المراد فخرج به المقيد (و) منه (المقيد وهو الخارج عن الشيوع) بالمعنى المذكور (بوجهها) كرقبة مؤمنة اخرجت من شيوع الرقبة بالمؤمنة وغيرها وان كانت شائعة في الرقبات المؤمنات (وحكمهما) اى المطلق والمقيد (ان يجريا على حالهما) اى المطلق على اطلاقه والمقيد على تقيده * اعلم انهما اذا وردا لبيان الحكم فاما ان يختلف الحكم او يتحد فان اختلف فان لم يكن احدا الحكمين موجبا لتقيده الآخر اجرى المطلق على اطلاقه والمقيد على تقيده مثل اطعم رجلا واكس رجلا عاريا وان كان احدهما موجبا لتقيده الآخر بالذات مثل اعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة كافرا وبالواسطة مثل اعتق عنى رقبة ولا تملك عنى رقبة كافرة فان نفى تملك الكافرة يستلزم نفى اعتقادها عنه وهذا يوجب تقيده ايجاب الاعتاق عنه بالمؤمنة حل المطلق على المقيد وهذا معنى قوله (ولا يحمل الاول) يعنى المطلق (على الثاني) يعنى المقيد (عند اختلاف الحكم الا في صورة الاستلزام) وان اتحد فاما ان تختلف الحادثة او يتحد فان اختلف ككفارة اليمين والقتل خطأ فلا يحمل

خلافًا للشافعي وإن اتحدت فاما ان يكون الاطلاق والتقييد في السبب ونحوه
 اوفى الحكم فأن كان الاول فلاجل خلافه كوجوب الصاع في صدقة
 الفطر بسبب الرأس مطلقا في احد الحديثين ومقيدا بالاسلام في الآخر
 وإن كان الثاني يحمل المطلق على المقيد بالاتفاق كقراءة العامة نصيام ثلاثة
 ايام وقراءة ابن مسعود رضي الله تعالى عنه ثلاثة ايام متتابعة لا متنازع
 الجمع بينهما ضرورة ان المطلق يوجب اجزاء غير المتابع لموافقة المأمور به
 والمقيد يوجب عدم اجزائه لخالفه المأمور به وهذا معنى قوله (ولا يحما)
 الاول على الثاني (عند اتحاده) اى الحكم (الاذا اتحدت الحادثة وكافا)
 اى الاطلاق والتقييد (في الحكم) دون السبب واتمالم يقيد الحكم بكونه
 مثبتا لان النكرة في سياق النفي عام لا مطلق والمعرفة ليست بمطلق قال (الشافعي
 يحمل) المطلق على المقيد (في اتحاده) اى في صورة اتحاد الحكم (مطلقا)
 اى سواء اختلفت الحادثة او لا وسواء كانا في السبب او في الحكم (لان الناطق)
 بالقيد الذى هو المقيد (اولى من الساكت) عن القيد الذى هو المطلق
 (قلنا) في جوابه (ذلك) اى الترجيح بالناطقية (عند التعارض) ولا
 تعارض الا في اتحاد الحكم والحادثة مع كونهما في الحكم دون السبب لا يمكن
 العمل بهما في غيره للقطع بأن الشارع مثلا لو قال اوجبت في كفارة القتل
 اعتاق رقبة مؤمنة وفي كفارة اليمين اعتاق رقبة كيف كانت لم يكن الكلامان
 متعارضين * ثم لما فرغ من مباحث الخاص شرع في العام فقال  واما
 العام فلفظ  احتز به عن المعنى لان الصريح ان العموم عن عوارض
 اللفظ وان ذهب بعض مشايخنا الى ان المعنى ايضا يتصف به باعتبار
 وجوده في محال مختلفة كمنى المطر والخصب يوصف بالعموم حقيقة
 اذا اشمل الامكنة والبلاد (يستغرق مسميات) خرج به العلم واسم الجنس
 والثنية والجمع المنكر (غير محصورة) اى لم يوجد في اللفظ ما يدل على
 الحصر فلا يخرج نحو السموات ويخرج اسماء العدد والجمع المعهود فانطبق
 الحد على المحدود (وحكمه ايجاب الحكم فيما يتناوله) اختلف في حكم
 العام من حيث هو عام فعند الاشاعرة التوقف حتى يقوم دليل عموم
 او خصوص وعند الثلجي والجبائي الجزم بالخصوص كالواحد في الجنس
 والثلاثة في الجمع والتوقف فيما فوق ذلك وعند جمهور العلماء اثبات الحكم

في جميع ما يتناوله (ظنا) عند جمهور الفقهاء والمكلمين وهو مذهب الشافعي والمختار عند مشايخ سمرقند حتى يفيد وجوب العمل دون الاعتقاد ويصح تخصيص العام من الكتاب بخبر الواحد والقياس ابتداء (وقطعا) عند مشايخ العراق وعامة المتأخرين (لاحتجاج اهل اللسان) بالعمومات في احكام قطعية كقول ابن مسعود رضى الله عنه ان الحامل متوفى عنها زوجها تعتد بوضع الحمل لا بأبعد الاجابن لان سورة النساء القصرى انزلت بعد الطولى فنسخت بعمومها خصوص الاولى وان كان من وجه وقول عثمان رضى الله تعالى عنه في تحريم الاختين وظنا بملك اليمين احلتهما ٣ آية وحرمتها آية ٤ والمحرم راجح ونقل ابي بكر رضى الله تعالى عنه قوله عليه الصلاة والسلام الأئمة من قريش وقوله نحن معاشر الانبياء لانورث وامثال ذلك أكثر من ان تحصى * لا يقال فهم ذلك بالقرائن لان قمع ذلك الباب يؤدي الى ان لا يثبت للفظ مفهوم ظاهر لجواز ان يفهم بالقرائن فان الناقلين لم ينقلوا نص الواضع بل اخذوا الاكثر من تتبع موارد الاستعمال (فلا يخص) تفريع على كون العام من حيث هو عام قطعيا أى اذا كان العام قطعيا لا يخص (بالظنى) سواء كان قياسا او خبرا واحدا لان المخصص عندنا مغير لحكم العام ومغير القطعى لا يكون ظنيا ولهذا شرطنا اتصاله بالعام هذا اذا لم يخصص ابتداء بالقطعى واما اذا خصص به فيجوز تخصيصه بالظنى ولا يجب اتصاله به وسيجئ تمام تحقيقه ان شاء الله تعالى قال (الشافعي التخصيص) يعنى قصر العام على بعض متاولاته سواء كان بكلام مستقل اولا (محتمل) لانه شائع في العام بمعنى انه لا يخلو عن التخصيص الا قليلا بمعونة القرائن كقوله تعالى ان الله بكل شئ عليم حتى صار قولنا ما من عام الا وقد خص منه البعض بمنزلة لمثل فالعالم العارى عن المخصص ظاهرا محتمل ان يكون مقصورا على البعض بناء على شيوع ذلك التخصيص (وهو) اى الاحتمال (ينافى القطع) الذى ادعيتوه (فيخص) العام لكونه ظنيا (به) اى بالظنى (ابتداء) لان التخصيص عنده تفسير لا تغيير كاسيأتى ولهذا جوز تراخيه مطلقا (فلنا) في جوابه (احتمال العام) للتخصيص احتمال (غير ناش عن الدليل) اى ليس بمستند اليه فلا ينافى القطع بالمعنى المراد ههنا فان كون التخصيص بالمعنى المذكور لا يصلح ان يكون دليلا على اقتصار

(٣) وهى قوله تعالى
او ما ملكت ايمانكم
الآية فانه يدل على
حل وطى كل امة
مملوكة سواء كانت
مجمعة مع اختها
في الوطى اولا بعموم
كلمة ما (احد روى)
٤ وهى وان تجمعوا
بين الاختين فانه يدل
على حرمة الجمع بين
الاختين سواء كان
الجمع بطريق النكاح
او بطريق الوطى
ملك اليمين
(احد روى)

الحكم على بعض السميات في عام لم يقارنه مخصص (فاذا اختلفا) تفرع
على ايجابه الحكم قطعا عندنا وظنا عند الشافعي اى اذا افاد الخاص
حكما مخالفا لحكم العام (تعارضا) اى يثبت بينهما حكم المعارضة عندنا
لكونهما قطعين خلافا للشافعي لان العام الظنى لا يعارض الخاص القطعى
كاسبق (فان علم التاريخ بمخصصه) اى الخاص العام (ان قارنه) في النزول
ان كانا من الكتاب او الورود ان كانا من الحديث (وينسخه) اى الخاص
العام (في قدر ما تناولا من تراخى) الخاص سواء كان بينهما عموم وخصوص
مطلق او من وجه الاول نحو قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا
والثاني نحو قوله تعالى والذين يتوفون منكم الآية وقوله تعالى واولات
الاجال اجلهن الآية على رأى ابن مسعود فان قوله تعالى واولات
الاجال مترخ عن قوله والذين يتوفون منكم فيكون ناسخا له في حق الحامل
المتوفى عنا زوجها وفائدة كونه ناسخا لا مخصصا ان العام حينئذ يكون
قطعا في الباقي لا كالعام المخصص منه البعض فانه ظنى في الباقي كاشيأتى
وانما اشترط في التخصيص المقارنة وفي النسخ التراخى لان عمل المخصص
بطريق والتغير الدفع والمغير الدافع يجب ان يكون موصولا وعمل
الناسخ بطريق التبدل والرفع والمبدل الراجع يجب ان يكون مفصولا
متراخيا توضيحه ان التخصيص بيان ان الافراد التى تناولها العام
ظاهرا غير داخلية في الحكم فوجب اتصال المخصص اذلو تراخى لدخلت
تلك الافراد في الحكم فلامعنى بعده لبيان عدم دخولها في الحكم والنسخ
ليان ان الافراد الداخلة في الحكم ايضا الى الآن خرجت عنه من بعد
فوجب التراخى لتدخل في الحكم ثم تخرج (فان قيل) يلزم من هذا ان لا
يجوز تخصيص كل من القياس وخبر الواحد للعام المخصص من الكتاب
للقطع بتراخيه عنه وسيأتى جواز (قلنا) لم يشترط الاتصال في مطلق
المخصص بل في المخصص المغير وهو ليس الا من المخصص الاول فان
المفهوم من كلام المشايخ ان ما بعده تفسير لا تغير قال شمس الأئمة
السر حسى ثم اختلف العلماء في جواز تأخير دليل المخصص في العموم
فقال علماءنا دليل المخصص اذا اقترن بالعموم يكون بيانا واذا تأخر
لم يكن بيانا بل يكون نسخا وقال الشافعي يكون بيانا سواء كان متصلا
بالعموم او منفصلا عنه وانما يبنى هذا الخلاف على الاصل الذى قلنا

ان مطلق العام عندنا يوجب الحكم فيما تناوله قطعاً كالخاص وعند الشافعي يوجب الحكم على احتمال الخصوص بمنزلة العام الذي ثبت خصوصه بالدليل فيكون دليل الخصوص على مذهبه فيهما بيان التفسير لا بيان التمييز فيصح موصولا ومفصولا وعندنا لما كان العام المطلق موجبا للحكم قطعاً فدليل الخصوص فيه يكون مغيرا لهذا الحكم من القطع الى الاحتمال فان العام الذي دخله خصوص لا يكون حكمه عندنا مثل حكم العام الذي لم يدخله خصوص (وينسخ) الخاص (به) اى بالعام (ان تقدم) اى الخاص على العام هذا كله ان علم التاريخ (وان جهل جل على المقارنة) اى مقارنه العام الخاص لا تراخى احدهما عن الآخر لئلا يلزم الترجيح بلامرجح فيثبت بينهما حكم المعارضة فيمتاولهما قال (الشافعي رحمه الله تعالى ينخص) اى العام (به) اى بالخاص (مطلقا) اى سواء تقدم او تأخر او جهل التاريخ لقطعية الخاص دونه ويرده اتفاق اهل العرف على اندراج زيد في قول المولى لبعده لا تضرب احد بعد قوله اضرب زيدا (واذا خص) العام (بكلام) احتراز عن العقل نحو خالق كل شئ فان مجرد العقل ينخص ذاته تعالى ومنه تخصيص الصبي والمجنون من خطابات الشرع وعن الحس نحو واوتيت من كل شئ ﴿فان قيل﴾ المدرك بالحس هو انه كذا وكذا واما انه ليس له غير ذلك فانما هو بالعقل لا غير ﴿قلنا﴾ معنى تخصيص الحس تخصيص العقل بواسطة الحس واستعانت به فلا اشكال وعن العادة نحو لا يأكل رأسا فيقع على المتعارف وعن تفاوت بعض الافراد اما بالنقصان نحو كل مملوك لى كذا حيث لا يقع على المكاتب او بالزيادة كالفاكهة حيث لا يقع على العنب فان كلامنا وان سميناه نخصصا لكنه لا يجعل العام ظنيا في الباقي مطلقا بل ان اقتضى خروج بعض معلوم يكون العام في الباقي قطعيا وان اقتضى خروج بعض مجهول يكون فيه ظنيا ﴿فان قيل﴾ جعل كل منها نخصصا بلافارقة بين المتراخي وغيره ينافي قولهم ان المتراخي نسخ لا تخصيص ﴿قلنا﴾ لا يتصور التراخي فيما سوى العرف حتى يحتاج الى التقييد بالاتصال وقد ترك التقييد للاعتماد على ما سبق من اشتراط الاتصال في التخصيص (مستقل) احتراز عن الاستثناء والشرط والالية وبذلك البعض فان شيئا منها مع انه لا يسمى عندنا نخصصا لا يجعل العام دليلا ظنيا بل المخرج ان كان معلوما فالعام دليل ثلاثية كما كان

قبل القصر على البعض لعدم مورث الشبهة لانه اما جهالة المخرج
 او احتماله التعليل وغير المستقل لا يحتمله وان كان مجهولا كما اذا قال عبيده
 احرار الابعض اورث ذلك جهالة في الباقي فلم تصلح للحجة الا ان يبين
 المراد (موصول) احتراز عن النسخ فانه ايضا مع انه لا يسمى تخصيصا
 عندنا لا يجعل العام ظنيا في الباقي لان المخرج به ان كان مجهولا يسقط
 بنفسه ولا تعدى جهاته الى العام فيبقى كما كان وان كان معلوما يتناول
 الباقي قطعا لانه لا يحتمل التعليل حتى لا يعلم قدر المخرج لاستزاده كون القياس
 ناسخا كاسأى (يكون) ذلك العام المخصوص منه البعض دليلا (ظنيا
 فيخص) تفرع على كونه ظنيا (بالظنى) من القياس وخبر الواحد لان
 الظنى يفسر بالظنى وقد سبق ان هذا التخصيص تفسير وقد علل كونه
 ظنيا فيما اذا كان متناوله مجهولا لقوله (لشبه الاستثناء والنسخ في المجهول)
 يعنى ان المخصص يشبه الاستثناء بحكمه لانه الدفع وبيان عدم الدخول
 تحت حكم العام لارفع حكم العام عن البعض بعد ثبوته ويشبه النسخ
 بصيغته لاستقلاله وافادته بنفسه فهو مستقل من وجهه دون وجهه والاصل
 في المتردد بين الشبهين ان يعتبر بهما ويوفى حظا من كل منهما ولا يسطل
 احدهما بالكلية فالمخصص ان كان متناوله مجهولا عند السامع فن جهة
 استقلاله يسقط هو بنفسه ولا تعدى جهاته الى العام كالناسخ المجهول
 ومن جهة عدم استقلاله يوجب جهالة في العام وسقوط الاحتجاج به
 كافي الاستثناء المجهول فوقع الشك في سقوط العام وقد كان ثابتا
 بيقين فلا يزول بالشك بل يتمكن فيه شبهة جهالة تورث زوال اليقين
 فيوجب العمل دون العلم وعلل كونه ظنيا فيما اذا كان متناوله معلوما
 بقوله (وصحة التعليل في المعلوم) يعنى ان المخصص ان كان متناوله
 معلوما عند السامع يصح تعليله فاذا لم تدرك علته فاحتمال التعليل باق
 على ما هو الاصل في النصوص واذا ادركت فاحتمال الغير قائم لما في العلل
 من التوامر وبعدها تعينت لا يدري انها في اى قدر من الافراد توجد
 وكل هذا يوجب تمكن الشبهة فيه لما عرفت انه ثابت بيقين
 والشك توجب زوال اصل اليقين بل وصف كونه يقينا وانما
 عدل من تقرير القوم حيث قالوا وان كان معلوما فن جهة
 استقلاله يصح تعليله كما هو الاصل في النصوص المستقلة فيوجب

جهالة في الباقي اذ لا يدري كمية الخارج فينبغي ان لا يبقى العام حجة ومن جهة عدم استقلاله لا يصح تعليله كما لا يصح تقليل الاستثناء فيجب ان يبقى العام على حاله فوق الشك وهو لا يبطل اصل الحججة بل وصفها وهو القطع لما يرد عليه انكم قائلون بحجة تعليله فيجب ان يبطل العام عندكم بالتخصيص ولا ينفعكم شبه الاستثناء لانه لا يمنع عندكم التعليل (وقيل يبقى) العام بعد التخصيص (قطعيًا) سواء كان المخصوص معلوما او مجهولا (اعتبارا بالناسخ) فانه لما شبه الناسخ بصيغته اعتبر حاله فان الناسخ ان كان مجهولا يسقط بنفسه وان كان معلوما لا يصح تعليله لاستلزامه كون القياس ناسخا فعلى التقديرين يكون العام في الباقي قطعيًا والتخصيص مثله فيكون حكمه ايضا كذلك (وقيل لا يبقى حجة) معلوما كان المخصوص او مجهولا (كلاستثناء المجهول) اما اذا كان مجهولا فظاهر واما اذا كان معلوما فالظاهر ان يكون معلولا لانه كلام مستقل ولا يدري كم خرج بالتعليل فيبقى الباقي مجهولا (وقيل بالتطمية ان علم المخصوص) كلاستثناء المعلوم فان كلامهما لبيان انه لم يدخل في الحكم فلا يقبل التعليل اذ الاستثناء لعدم استقلاله لا يقبله والمستثنى منه حجة قطعية في الباقي فكذا ما في حكمه (والا) اي وان لم يعلم المخصوص (فعدم الحجية) كلاستثناء المجهول والحاصل ان القائل الاول اعتبر شبه النسخ فقط والثاني شبه الاستثناء المجهول فقط والثالث شبه الاستثناء المعلوم في المعلوم والمجهول في المجهول ونحن اعتبرنا شبه الاستثناء والنسخ في المجهول وصحة التعليل في المعلوم (وهو) اي العام (في الباقي بعد الاخراج) لبعض الافراد لم يقل بعد التخصيص ليشمل غير المستقل والنسخ ايضا (حقيقة مطلقا) لانه حقيقة من حيث تناول الباقي مجاز من حيث الاقتصار على ذلك الباقي وعدم تناوله للافراد المخصوصة كما تناوله اولا * اعلم انهم اختلفوا في العام الخارج عنه بعض الافراد انه حقيقة في الباقي ام مجاز والثمره صحة الاستدلال بعمومه فقيل مبني على اشتراط الاستغراق او الاكتفاء على انتظام جمع من المسميات والصحيح انه خلاف مبتدأ اذا كثر مشروطى الاستغراق ايضا على انه حقيقة وهو المختار عند شمس الائمة حيث قال دعوى انه يصير مجازا كلام لا معنى له فان الحقيقة ما يكون مستعملا في موضوعه والمجاز ما يكون معدولا به عن موضوعه واذا كان صيغة العموم تناول الثلاثة حقيقة كما تناول

المائة والب واكثر من ذلك فاذا خص البعض من هذه الصيغة كيف يكون مجازا فيما وراءه وهو حقيقة فيه ثم قال ﴿فان قيل﴾ البعض غير الكل من هذه الصيغة واذا كانت حقيقة هذه الصيغة للكل فاذا اريد به البعض كانت مجازا ﴿قلنا﴾ ما وراء المخصوص يتناوله موجب الكلام على انه كل لا انه بعض بمنزلة الاستثناء فان الكلام يصير عبارة عما وراء المستثنى بطريق انه كل لا بعض واما ما اختاره صاحب التقييم من انه حقيقة من حيث التساؤل مجاز من حيث الاقتصار لان اللفظ الواحد بالنسبة الى المعنى الواحد يكون حقيقة ومجازا باعتبار حيثيتين فضعيف لان ذلك انما هو باعتبار وضعين واما بحسب وضع واحد فذلك المعنى اما نفس الموضوع له فيكون اللفظ حقيقة فيه او غيره فيكون مجازا ﴿الفاظ العموم﴾ اعلم ان الفاظ العموم قسمان الاول العام بصيغته ومعناه وهو مجموع اللفظ ومستغرق المعنى سواء كان له واحد من لفظه كالرجال او لا كالنساء الثانى العام بمعناه فقط وهو مفرد اللفظ ومستغرق المعنى ولا يتصور ان يكون العام عاما بصيغته فقط اذ لابد من تعدد المعنى وهذا القسم اما ان يتناول المجموع لا كل واحد وحيث يثبت الحكم لها انما يثبت لدخولها فى المجموع كالرطب والقوم والجن والانس والجميع او يتناول كل واحد اما على سبيل الشمول بأن يتعلق الحكم بكل واحد سواء كان مجتمعاً مع غيره او منفرداً عنه مثل من دخل هذا الحصن فله درهم واما على سبيل البدل بأن يتعلق الحكم بكل واحد بشرط الانفرد وعدم التعلق بواحد آخر مثل من دخل هذا الحصن اولافله كذا هذا ما اختاره صاحب التقييم وذهب شمس الأئمة وفخر الاسلام الى ان ملحقه او لا يكون خاسا وهو المختار ههنا كما سيأتى ان شاء الله تعالى

(الجمع المعروف) باللام او الاضافة فان الاضافة ايضا تفيد العموم (حيث لا عهد) خارجيا فانه المفهوم من الاطلاق لا العهد الذهني ولا الاعمال * اعلم ان الاصل اى الرجوع عند علماء الاصول هو العهد الخارجى لانه حقيقة التعيين وكال التمييز ثم الاستغراق لان الحكم على نفس الحقيقة بدون اعتبار الافراد قليل الاستعمال جدا والعهد الذهني موقوف على وجود قرينة البعضية فالاستغراق هو المفهوم من الاطلاق حيث لا عهد فى الخارج خصوصا فى الجمع فان الجمعية قرينة القصد الى الافراد

دون نفس الحقيقة من حيث هي هي وقد تمسك ابوبكر رضى الله تعالى عنه حين اختلف بعد رسول الله عليه الصلاة والسلام في الخلافة وقال الاتصار منا امير ومنكم امير بقوله عليه الصلاة والسلام الأئمة من قريش ولم ينكره احد فحل الجوع وايضا اتفقوا على صحة الاستثناء منه وهو دليل العموم واورد ان المستثنى منه قد يكون اسم عدد نحو عندي عشرة الا واحدا واسم علم نحو كسوت زيدا الاراسه او مشار اليه نحو صمت هذا الشهر الا اليوم كذا واكرمت هؤلاء الرجال الا زيدا فلا يكون الاستثناء دليل العموم واجيب اولاً بان المستثنى منه في مثل هذه الصور وان لم يكن عاماً لكنه يتضمن صيغة عموم وباعتبارها يصح الاستثناء وهو جمع مضاف الى المعرفة اى جميع اجزاء العشرة واعضاء زيد وايام هذا الشهر آحاد هذا الجمع وثانياً بان المراد بقولنا وهو دليل العموم ان الاستثناء من متعدد غير محصور دليل العموم فان المنع عن الدخول يقتضى الدخول لولا المنع فلا بد في المصدر من الشمول واذا ليس فيه حصر ليكون شموله كشمول العشرة للواحد ونحو ذلك وجب استغراقه ليتناول المستثنى وغيره فيصح الاخراج وثالثاً بان المراد بالاستثناء الذى هو دليل العموم استثناء ما هو من افراد مدلول اللفظ نفسه او اصله لا ما هو من اجزائه كما في الصور المذكورة فاندلع ما قيل ان المستثنى في مثل جاءنى الرجال الا زيدا ليس من الافراد لان افراد الجمع جوع لا آحاد (وما فى معناه) اى معنى الجمع المعروف وهو الذى يتعلق الحكم بجموع آحاده لا بكل واحد على سبيل الانفراد وحيث ثبت للآحاد انما ثبت لانه داخل في المجموع كالرهنط اسم لما دون العشرة من الرجال ليس فيهم امرأة والقوم اسم لجماعة الرجال خاصة فاللفظ مفرد بدليل انه يثنى ويجمع ويوجد الضمير العائد اليه لكنه متناول للجميع الآحاد لا لكل واحد من حيث انه واحد حتى لو قال الرهنط او القوم الذى يدخل هذا الحصن فله كذا فدخل جماعة كان النقل للمجموعهم لا لكل واحد ولودخل واحد لم يستحق شيئاً واما صحة استثناء الواحد منه على الاتصال اذا قيل جاءنى القوم الا زيدا فمن جهة ان مجيئ المجموع لا يتصور بدون مجيئ كل واحد حتى لو كان الحكم متعلقاً بالمجموع من حيث هو هو من غير ان يثبت لكل واحد حكم لم يصح الاستثناء مثل يطبق رفع هذا الحجر القوم الا زيدا وهذا كما يصح عندي عشرة الا واحدا ولا يصح العشرة زوج

الواحد (ويخصص) كل واحد من الجمع وما في معناه (الى الثلاثة) اختلفوا في متهمي التخصيص في الجمع قليل لا بد من بقاء جمع يقرب من مدلول العام وقيل يجوز الى ثلاثة وقيل الى اثنين وقيل الى واحد وقد صرح شمس الأئمة ان هذا هو الاصل عندنا كما في الاستثناء واختار الامام فخر الاسلام ومن تبعه من المحققين ان مذهب اصحابنا هو ان العام ان كان جعاً اوفى معناه يجوز تخصيصه الى الثلاثة (لانهما ادناه) فالتخصيص الى مادونهما يخرج اللفظ عن الدلالة على الجمع فيصير نسخاً وانما قلنا ان ادنى الجمع هو الثلاثة لان ما فوق الاثنين هو المتبادر الى الفهم من صيغة الجمع وايضا يصح نفي الجمع عن الاثنين مثل ما في الدار رجال بل رجلان وايضا يصح رجال ثلاثة واربعة ولا يصح رجال اثنان وايضا يصح جاءني زيد وعمر والمان ولا يصح العالمون وذهب بعض اصحاب الشافعي الى انه اثنان وتمسكوا بوجوه * الاول قوله تعالى فان كان له اخوة فلامه السدس * والمراد اثنان فصاعدا لان الاخوين يحجبان الام من الثلث الى السدس كالثلاثة والاربعة وكذا كل جمع في المواريث والوصايا * الثاني قوله تعالى * فقد صغت قلوبكما * اي قلبا كما اذا جعل الله تعالى لرجل من قلبين * الثالث قوله عليه الصلاة والسلام الاثنان فما فوقهما جماعة ومثله حجة من اللغوي فكيف من النبي عليه الصلاة والسلام * والجواب عن الاول انه لا نزاع في ان اقل الجمع اثنان في باب الارث استحقاقا وحجبا والوصية لكن لا باعتبار ان صيغة الجمع موضوعة للاثنين فصاعدا بل باعتبار انه يثبت بالدليل ان الاثنين حكم الجمع * وعن الثاني ان اطلاق الجمع على الاثنين مجاز بطريق اطلاق اسم الكل على الجزء * وعن الثالث بان النزاع ليس في « جمع » وما يشق منه لانه في اللغة ضم شيء الى شيء وهو حاصل في الاثنين بالاتفاق وانما الخلاف في صيغ الجمع وضمائره صرح به ابن الحاجب وغيره ولوسلم فلما دل الاجماع على ان اقل الجمع ثلاثة وجب تأويل الحديث وذلك بان يحمل على ان الاثنين حكم الجمع في المواريث استحقاقا وحجبا اوفى الاصطفا خلف الامام وتقدم الامام عليهما اوفى اباحة السفر بهما وارتفاع ما كان منهما في اول الاسلام من مسافرة واحد او اثنين بناء على غلبة الكفار اوفى انعقاد صلاة الجماعة بهما وادراك فضيلة الجماعة وذلك لان الغالب من حال النبي عليه السلام تعريف الاحكام دون اللغات وههنا

اشكال وهو ان المشايخ لم يفرقوا بين جمع القلة والكثرة حيث حكموا على الاطلاق بان الجمع المعروف يتناول مسميات غير متناهية وان اقله ثلاثة وقد فرق بينهما اهل العربية ولاشك ان استمداد الاصول من العربية فكيف تستقيم المخالفة لما تقرر فيها ويمكن ان يقال انهم لم ينكروا الفرق حتى تلزم المخالفة بل بنوا كلامهم على ما يستفاد من القرائن بحسب العرف والاستعمال واهل العربية ايضا معترفون به ووجه البناء ان مطمح نظرهم البحث عن احوال الادلة من حيث يثبت بها الاحكام ولاشك ان مبنى اكثر الاحكام العرف والاستعمال لا مجرد الاوضاع اللغوية حتى انها ربما تكون مهجورة ملحقمة بالمجاز وبهذا ينحل الاشكال الوارد في الرهط بانه لما كان موضوعا لما دون العشرة ينبغي ان لا يكون مستغرفا للانفراد الغير المتناهية (وقولهم) اى قول مشايخنا (محلاه باللام) يعنى الجمع المحلى باللام (مجاز عن الجنس) تمسكا بوقوعه في الكلام كقوله تعالى لا يحل لك النساء من بعد وهى تشمل الواحد فصاعدا وكقولهم فلان يركب الخيل ويلبس الثياب البيض والمراد الجنس للقطع بان ليس القصد الى عهد واستغراق قلوب حلف لا يتزوج النساء ولا يشتري العبيد ولا يتكلم الناس يحث بالواحد الا ان ينوى العموم فيحنث لا يحث قط ويصدق ديانة وقضاء لانه نوى حقيقة كلامه واليمين ينعتد لان عدم تزوج جميع النساء متصور وعن بعضهم انه لا يصدق قضاء لانه نوى حقيقة لا تثبت الابائية فصار كانه نوى المجاز (ليس على الاطلاق) خبر قولهم (بل) كونه مجازا عن الجنس (في صور ليس فيها العهد والاستغراق) لانك قد عرفت ان الاصل هو العهد ثم الاستغراق ثم الجنس ولا مساغ للحلف الا عند تعذر الاصل ولهذا قالوا في قوله تعالى لا تدركه الابصار انه للاستغراق لا للجنس وان المعنى لا يدركه كل بضرو هو سلب العموم لا لا يدركه شئ من الابصار ليكون عموم السلب (والمفرد المعروف) باللام او الاضافة وهو عطف على الجمع المعروف (حيث لا عهد) فانه اصل كاسبق فاذا لم يوجد معهود يصار الى الاستغراق الا ان تدل القرينة على انه لنفس الماهية كما في قولنا الانسان حيوان ناطق او للمعهود الذهني كما في اكلت الخبز وشربت الماء (وما في معناه) كالجمع الذي يراد به الواحد مثل لا تزوج النساء حيث يحث بالواحدة (ويخص) كل من المفرد وما في معناه (الى الواحد لانه اذناه)

اي اذن ما يصدق عليه كل منهما (والنكرة المنفية) اي الواقعة في موضع
ورد فيه النفي بان يسحب عليها حكم النفي فيلزمها العموم ضرورة ان
انتفاء الجنس او فرد مبهم منه لا يكون الا بانتفاء جميع الافراد ﴿فان قيل﴾ فيثبت
يكون عمومها عقليا لا وضعيا ﴿قلنا﴾ الوضع اعم من الشخصى والنوعى وقد ثبت
من استعمالهم للنكرة المنفية ان الحكم منفي عن الكثير الغير المحصور واللفظ
مستغرق لكل فرد في حكم النفي بمعنى عموم النفي عن الآحاد في المفرد
وعن الجوع في الجمع وهذا معنى الوضع النوعى لذلك فكون عمومها
عقليا ضروريا بمعنى ان انتفاء الجنس او فرد مبهم منه لا يمكن الا بانتفاء
كل فرد لا ينافي ذلك ﴿فان قيل﴾ قد صرحوا بانها لم تستعمل الا في موضع
بالوضع الشخصى وهو الجنس او الفرد ﴿قلنا﴾ لا ضرر لان المستعمل فيه نفس
النكرة والعموم انما استفيد من وقوعها في سياق النفي ﴿فان قيل﴾ اذا افادت
العموم بالوضع النوعى هلا يكون مجازا فانه ايضا موضوع بالوضع النوعى
﴿قلنا﴾ لان الوضع النوعى قسمان احدهما ان يكون بثبوت قاعدة دالة
على ان كل لفظ يكون بكيفية كذا فهو متعين للدلالة بنفسه على معنى
مخصوص يفهم منه بواسطة تعينه له كالحكم بأن كل اسم آخره الف
اوياء مفتوح ما قبلها ونون مكسورة لفردين من مدلول ما الحق
بآخره هذه العلامة وكل اسم غير الى نحو رجال ومسلمين ومسلمات فهو
لجمع من سميات ذلك الاسم وكل جمع عرف باللام او الاضافة فهو
لجميع تلك السميات وكل نكرة وقعت في سياق النفي فهو لنفي جميع الافراد
الى غير ذلك ومثل هذا من باب الحقيقة بمنزلة الموضوعات الشخصية
بأعيانها بل اكثر الحقائق من هذا القليل كالمثنى المجموع والمشتقات
والمركبات وثانيتها ان يكون بثبوت قاعدة دالة على ان كل لفظ
متعين للدلالة بنفسه على معنى فهو عند القرينة المانعة عن ارادة ذلك المعنى
متعين لما يتعلق بذلك المعنى تعلقا مخصوصا ودال عليه لا بمعنى انه يفهم منه
بواسطة هذا التعيين بل بمعنى انه يفهم منه بالقرينة حتى لو لم يثبت من
الواضع جواز استعمال اللفظ في المعنى المجازى لكانت دلالة عليه
وفهمه منه عند قيام القرينة بحالها ومثله مجاز لتجاوزه المعنى الاصلى
فلفظ الاسود مثلا في قولنا رأيت الاسود من حيث قصده الشيعان
مستعمل في غير ما وضع له ومن حيث قصده العموم مستعمل فيا وضع له

(حقيقه) نحو لا اضرب رجلا (او حكما) كما اذا وقع في سياق النهي والاستفهام
الانكارى والشرط المثبت فأنه وان كان خاصا بصورته مطلقا لكنه
عام بمعناه ان قصد المنع نحو ان ضربت رجلا فكذا اذ معناه لا اضرب
رجلا اما ان قصد به الحيل نحو ان قتلت حريبا فلك كذا فخاص والمنفى
بالعكس ٢ نحو ان لم اضرب فاسقا وان لم تقتل مسلما نجوت من القصاص
اعلم انى لم اعد النكرة الموصوفة بصفة عامة من الفاظ العموم لان
القائلين بعمومها لم يشترطوا في العموم الاستغراق صرح به صاحب
التلويح في مباحث الاستثناء (والاعادة) اى عادة النكرة او المعرفة (بالعرفة)
سواء عرفت باللام والاضافة (تقتضى الاتحاد) بين مدلولى الاول والثانى
لان الظاهر المتبادر حينئذ هو العهد (و) الاعادة (بالنكرة) تقتضى
(التغاير) بين المدلولين لانه الاصل ولا موجب للعهد والاتحاد فحصل
اربع صور اعادة المعرفة معرفة والنكرة معرفة والنكرة نكرة والمعرفة
نكرة والاصل في الاولين الاتحاد وفي الاخرين التغاير (الامانح) كما تغايرت
المعرفتان في قوله تعالى وانزلنا اليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه
من الكتاب والنكرة والمعرفة في قوله تعالى وهذا كتاب انزلناه الى قوله تعالى
انما انزل الكتاب على طائفتين من قبلنا واتحدت النكرتان في قوله تعالى
وهو الذى فى السماء له وفي الارض له واتحدت المعرفة والنكرة في قوله
انما الحكم اله واحد (ومن) فانها موضوعة (لدوات من يعقل وعامة)
لهم غير متميز في عمومها الانفراد كما في كل ولا الاجتماع كما في جمع (قطعا)
ان كانت شرطية او استفهامية فان معنى من جاءنى فله درهم ان جاءنى زيد
وان جاءنى عمرو وهكذا الى جميع الافراد ومعنى من فى الدار زيد اى زيد
ام عمرو الى غير ذلك فعدل في الصورتين الى لفظ من قطعا للتطويل المتعسر
والتفصيل المتعذر (لا) ان كانت (موصولة او موصوفة) فانها حينئذ
لا تكون عامة قطعا اما اذا كانت موصوفة فلانها فى المعنى نكرة واما اذا
كانت موصولة فلانها قد تكون للخصوص واردة البعض كما في قوله تعالى
ومنهم من يستمعون اليك ومنهم من ينظر اليك فان المراد فى الموضعين بعض
خصوص من المناققين الا ان الضمير جمع تارة نظرا الى تعددهم معنى
وافرد اخرى نظرا الى اللفظ فجمع الضمير لا يدل على العموم الا عند من
يكتفى فى العموم بانتظام جمع من المسميات (ولذا) اى ولكون من الشرطية

٢ المراد بالعكس مجرد
ان يكون المنفى ههنا
عاما بصورته خاصا
بمعناه مع قطع النظر عن
التفصيل السابق فان
كلام من الفاسق والمسل
عام بصورته خاص
بمعناه وان كان الشرط
فى الاول للحمل
وفى الثانى للمنع فان
معنى الاول اضرب
فاسقا البته ومعنى
الثانى ان قتلت مسلما
اقتص منك (منه)

قائمة قطعا (سويا) اى ابو يوسف ومحمد (بين من شاء من عبيدى عتقه
فهو حر ومن شئت من عبيدى عتقه فاعتقه في العموم) حيث قال اذا
شاء السيد في الصورة الاولى عتقهم عتقوا واذا شاء المخاطب في الصورة
الثانية عتق الكل عتقوا عملا بموم من ولم يجعل كلمة في الصورة الثانية
للتبعض (و) لذا ايضا (راعه) اى راعى ابو حنيفة رحمه الله تعالى العموم
في صورتين (ما) دام (امكن) العموم اما في الاول فلانه قال يعتق
كل عبد شاء واما في الثانية فلانه قال يعتقهم الا واحدا فهو آخرهم
ان وقع الاعتاق على الترتيب والا فالخيار الى المولى (لان) من الشرطية
وان كانت للعموم قطعا الا ان (من) موضوعة (للتبعض) حقيقة فيه
لما تقرر في موضعه فلا تكون حقيقة في غيره دفعا للاشتراك ولا ينافي هذا قول
أئمة العربية ان اصلها ابتداء الغاية اى الدخول على مبدأ المسافة لان المبدأ
في الحقيقة بعض المذكور فلا يخلو عن التبعض (وفي) صورة (اضافة المشية
الى العام) يعنى من وهى الصورة الاولى (ترجع العموم) فصرفت كلمة من عن
معنى التبعض (وجلت على البيان) فيعتق كل من شاء بالضرورة
(وفي) صورة (اضافة المشية الى) (الخاص) كالمخاطب في من شئت (يعتبر
الخصوص معه) اى مع العموم فيتناول بعضا عاما وذلك في ان يتناولهم
الا واحدا واما حل قوله تعالى فاذن لمن شئت منهم وقوله تعالى ترجى من
تشاء منهم على العموم وان اضيف الى الخاص فلقريئة قوله تعالى
واستغفر لهم الله وقوله تعالى ذلك ادنى ان تقرر اعينهم فان كلا منهما
يرجع للعموم وكون من للبيان (وتنخص) اى تكون من خاصا غير معدود
من الفاظ العموم (اذا لحقه) لفظ (اولا) قال في السير الكبير اذا قال
بان دخل هذا الحصن او لا فله كذا فدخل رجلان معاه يستحق واحد
منهما شيئا لان الاول اسم لفرد سابق فاذا وصله بكلمة من وهو تصريح
بالخصوص يرجع معنى الخصوص فيه فلا يستحق النفل الا واحد دخل
سابقا على الجماعة (وما كن) في انها اذا كانت شرطية او استفهامية
دام قطعا لان كانت موصولة او موصوفة وفي انها تكون خاصا اذا لحقها
اولا (لكنه) اى ما (لصفات من يعقل وذات غيرهم) كذا في اصول
شمس الأئمة وفخر الاسلام وغيرها وفي التلويح هذا قول بعض أئمة
اللغة والا كثرون على انه يعم العقلاء وغيرهم فان قيل (وفي) قوله تعالى





فأقرؤا ما تيسر من القرآن يجب ان يقرأ جميع ما تيسر عملا بالعموم
 كافي قوله ان كان ما في بطنك غلاما فانت حرة ﴿قلنا﴾ بناء الامر على التيسر
 دل على ان المراد ما ثبت بصفة الانفراد دون الاجتماع لانه عند الاجتماع ينقلب
 متعسرا (ويتناولان) اى ما ومن (المذكور والمؤنث وان عاد اليهما ضميره) اى
 ضمير المذكور لان ذلك بالنظر الى ظاهر اللفظ للاجتماع في من دخل دارى
 فهو حر على عتق الجوارى الداخلات (ويستعار احدها للآخر)
 اما استعارة من لما فكقوله تعالى فمنهم من يعيش على بطنه واما العكس
 فكقوله تعالى والسماء وما بناها (والذى يعمها) اى العقال وغيرهم
 (واين وحيث تعميم الامكنة) قال الله اين ما تكونوا يدرككم الموت
 وقال الله تعالى اقتلوا المشركين حيث وجدتموهم ولذا لوقال
 لاسرائيه انت طالق اين شئت اوحيت شئت يقتصر على المجلس لانه
 ليس في لفظه ما يوجب تعميم الاوقات (ومتى للاوقات) اى تعميمها ولذا
 لوقال انت طالق متى شئت لم يشوق ذلك بالمجلس (وكل لشمول الافراد)
 اى للدلالة على شمول الحكم لافراد ما ضيف اليه (او) لشمول (الاجزاء)
 قال في معنى اللبيب كل اسم موضوع لاستغراق افراد المنكر نحو كل نفس
 ذائقة الموت والمعرف المجموع نحو وكلهم آتية واجزاء المفرد
 المعرف نحو كل زيد حسن فاذا قلت اكلت كل رغيف لزيد كانت لعموم الافراد
 واذا اضفت الرغيف الى زيد كانت لعموم اجزاء فرد واحد ومن ههنا
 وجب في قراءة غير ابى عمرو وابن ذكوان كذلك يطبع الله على كل قلب
 متكبر جبار بترك تنوين قلب تقدير كل بعد قلب ليعم افراد القلوب كاعم
 كل اجزاء القلب (وهى تلى الاسماء) لا الافعال حيث يقال كل رجل
 ونحوه ولا يقال كل يضرب (وتعمها صريحاً) تعم (الافعال ضمناً) اى
 في ضمن تعميم الاسماء حتى لوقال كل امرأة تزوجها كذا تطلق كل
 يتزوجها على العموم ولو تزوج امرأة مرارا تطلق في المرة الاولى دون
 الثانية لانها توجب العموم فيما دخلت عليه وهو الاسم لا الفعل (وكلا
 بالعكس) فانها تلى الافعال وتعمها صريحاً والاسماء ضمناً حتى لوقال
 كلما تزوجت امرأة فكذلك تزوج امرأة مرارا تطلق في كل مرة (وتصرف)
 اى كلمة كل (الى الواحد فيما لا يعل متناه) كقوله فلان على كل درهم
 يلزمه درهم قال في الكافي من استأجر دارا كل شهر بدرهم فالعقد صحيح

في شهر واحد فاسد في بقية الشهر لانه لا يمكن يصحح العقد على جملة
الشهور لجهالتها وعلى ما بين الاذن والكل لعدم اولوية بعضها فتعين
الاذنى وهذا معنى قولهم ان كلمة كل اذا دخلت على ما لا يعرف متناه يراد به
لدناه وانما قال (مما يجري فيه النزاع) كالبيع والاجارة والاقرار ونحو ذلك
احترازا عن نحو ان يقال كل امرأتان تزوجها فهي كذا حيث لا يراد واحدة منهن
بل يشمل الحكم كل واحدة صرح به في الكافي ايضا في اوائل البيوع (وتخص)
اي كلمة كل (اذ لحقها) لفظ (اولا) حتى اذا قال كل من دخل هذا الحصن
اولا فله من النفل كذا فدخل عشرة على التعاقب فالنفل للاول خاصة
لان من دخل بعده ليس داخلا اولا لكونه مسبوqa بالغير ومعنى الاول
السابق الغير المسبوق واما استحقاق كل واحد منهم النفل الكامل فيما
اذا قال كل من دخل هذا الحصن اولا فله كذا ودخل عشرة معا فلانه قطع
النظر في كل منهم عن الآخر فصار كل اول بالقياس الى المتخلف الذي
يقدر دخوله بعد فتح الحصن بخلاف ماذا قال من دخل اولا فدخل عشرة
معا حيث لم يكن لهم ولا لواحد منهم شئ كاسبق (وجميع للشمول على) سبيل
(الاجتماع) دون الانفراد حتى لو قال جميع من دخل هذا الحصن اولا فله
كذا فدخل عشرة معا فلهم نفل واحد لان لفظ جميع للاحاطة على سبيل
الاجتماع فالعشرة كشخص واحد سابق بالدخول على سائر الناس ولما ورد
ههنا اشكال وهو ان جميعا لو كان للشمول على سبيل الاجتماع لكان حقيقة
فيه ومجازا في المنفرد فلا يصح جمعهما في ارادة واحدة والحال انهم صرحوا
بأنهم لودخولوا في الصورة المذكورة فرادى يستحق الاول اجاب عنه بقوله
(وهو) اي لفظ جميع (في) قولنا جميع من دخل هذا الحصن (اولا)
فله من النفل كذا ليس بمجرى على حقيقته اعني اشمول على سبيل الاجتماع
حتى يلزم من استحقاق الفرد الاول في الدخول فرادى الجمع بين الحقيقة
والمجاز للقرينة المانعة من ذلك وهو ان الكلام للتشجيع والتعريض
على الدخول اولا بل هو (مستعار) لالمعنى كل من دخل اولا حتى يستحق
كل واحد كمال النفل عند الاجتماع لعدم القرينة على ذلك بل هو مستعار
(للسابق) في الدخول وحدا كان اوجاعة فيكون للجماعة نفل واحد
كما للواحد عملا بمعوم المجاز قيل لو حلوا الكلام على حقيقته وجعلوا
استحقاق المنفرد كمال النفل بدلالة النص لكني ورد بأن المفهوم بدلالة



النص ينبغي ان لا يبطل حقيقة المنطوق وههنا يبطل الانفراد حقيقة الجمع (اللفظ الوارد بعد سؤال او حادثة ان يكن مستقلا) وهو ما لا يكون كلاما مفيدا بدون اعتبار السؤال او الحادثة مثل نعم فأنها مقررة لما سبق من كلام موجب او منفي استفهما او خبرا وبلى فانها مختصة بالايجاب النفي السابق استفهما او خبرا فعلى هذا لا يصح بلى في جواب اكن لي عليك كذا ولا يكون نعم في جواب اليس لي عليك كذا اقرارا الا ان المعتاد المعتبر في احكام الشرع هو العرف حتى يقام كل منهما مقام الآخر فيكون اقرارا في جواب الايجاب والنفي استفهما او خبرا (او كان) مستقلا لكن كان (جوابا قطعيا) نحو سهى فسيجد وزنى ماعر فرجم فان السجدة انما هي للسهو والرجم انما هو للزنا قطعيا (او) كان جوابا (ظاهر افجواب) نحو ان تعديت فكذا في جواب تعالى تقدمعى ونحو ان اغتسلت فكذا بعد ما قيل تغتسل الليلة من الجنابة فلا يحث في الاول بالتعدي لامعه ولا في الثاني بالاغتسال لافيهما اوفيهما لامتها الا عند زفر فانه عمه عملا بعموم اللفظ ﴿ قلنا ﴾ خصصته دلالة الحال عرفا كما ينصرف الشراء بالدرهم الى تقبله البلد (وان كان الظاهر الابتداء فابتداء) لا جواب وذلك بأن يشمل على الزائد على قدر الجواب كقوله عليه الصلاة والسلام لما سئل عن ببر بضاعة خلق الماء طهورا لا ينجسه الا ما غير طعمه اولونه اوريجه وقوله عليه الصلاة والسلام حين رأى شاة ميمونة اياها هاب دبغ فقد طهر وقوله ان تعديت اليوم فكذا في جواب تعالى تعد معى فانه يحتمل مبتدأ حتى يحث بالتعدي في ذلك اليوم مطلقا وانما حث على الابتداء اعتبارا للزيادة الملقوطة بالظاهرة والفاء للحال المبطنة الخفية وفي حله على الجواب الامر بالعكس ولا يخفى ان العمل بالحال دون العمل بالقال وهذا معنى ما قال مشايخنا ان العبرة لعموم اللفظ لخصوص السبب فان التمسك انما هو باللفظ وهو عام وخصوص السبب لا ينافي بعموم اللفظ ولا يقتضى اقتصاره عليه ولانه قد اشتهر من الصحابة ومن بعدهم التمسك بالعمومات الواردة في حوادث واسباب خاصة من غير قصر لها على تلك الاسباب فيكون اجاعا على ان العبرة لعموم اللفظ لخصوص السبب (وان قال) المتكلم فيما يكون الظاهر الابتداء (عنيت الجواب صدق ديانة) لانه نوى ما يحتمل اللفظ (لا قضاء) لانه خلاف الظاهر مع ان فيه تخفيفا عليه (حكاية

الفعل المثبت لاتعم لا خلاف في ان الفعل المنفي اذا حكى يعم لانه نكرة في سياق النفي واما الفعل المثبت فالصحيح ان حكايته لاتعم الا زمان والاقسام كصلى النبي عليه السلام في الكعبة للفرض والنفل ولا جهات وضع اللفظ كصلى بعد غيوبة الشفق للاجر والايض الا عند من يقول بعموم المشترك ولا جهات وقوع الفعل نحو كان يجمع بين الظهر والعصر لجمعها في وقت الاولى والثانية (لانه) اى الفعل (نكرة في سياق) (الاثبات) فلا يعم (بل) يقع ذلك الفعل على صفة معينة فيكون (في معنى) اللفظ (المشترك) فيتأمل في وجوهه (فان ترجع البعض) من تلك الوجوه (فذاك والا) اى وان لم يرجع بل ثبت التساوى بينهما (فالبعض) من تلك الوجوه ثابت (بفعله و) البعض (الباقى) ثابت (بالقياس عليه) اى على البعض الثابت بفعله نظيره صلى النبي عليه الصلاة والسلام في الكعبة فقال الشافعى لا يعم فيحمل على النفل لا الفرض احتياطا اذ يلزم استدبار بعض الكعبة ﴿قلنا﴾ الفرض يشارك النفل ويساويه في امر الاستقبال والاستدبار فاذا جاز فيه استدبار البعض جاز في الفرض ايضا قياسا عليه قوله (بخلاف الحكاية) مرتبط بقوله حكاية الفعل المثبت لاتعم يعنى ان تلك الحكاية لاتعم بخلاف حكاية الفعل (بلفظ ظاهره العموم) نحو نهى عن بيع التمر وقضى بالشفعة للجار فانه يحمل على غرر وكل جار خلافا للكثرين (لان العدل) الذى لا يظن به الكذب لكونه صحابيا (العارف) بوضع اللفظ وجهة دلالة على المعنى المراد (لا ينقله) اى الفعل (عاما) اى بلفظ ظاهره لعموم (الابعد عامه بعمومه) ﴿فان قيل﴾ يحتمل انه كان خاصا وظن الراوى العموما فحكاها كذلك ﴿قلنا﴾ الظاهر لا يترك بمجرد احتمال خلافه والا فلا يصح به الاستدلال لانه لا يخلو عن الاحتمال * واعلم ان بين هذه المسئلة وبين المسئلة الاولى فرقا ظاهرا وهو انها فيما ليس في ظاهر اللفظ دليل العموم كلام الاستفراق ونحوه بخلاف هذه المسئلة ﴿الجمع المذكور بسلامة المذكور﴾ نحو المسلمين وفعلا (يختص بهم) اى بالذكور (الا عند الاختلاط) بالاناث فانهم اذا اختلطوا بالاناث يتناول لفظ الجمع المقارن بسلامة المذكور المذكور اصالة والاناث تبعاً بطريق الحقيقة عرفا ما ولا قلعة الاستعمال كما دخلت في ادخلوا الباب سجدا نساء بنى اسرائيل في اهبطوا حواء مع آدم عليهما السلام وابليس ﴿فان قيل﴾ صحة الاطلاق

لاستدعى كونه حقيقة ﴿قلنا﴾ الاصل في الاستعمال هو الحقيقة ﴿لا يقال﴾ حقيقة في الرجال خاصة اجماعا والمجاز اولى من الاشتراك ﴿لانا نقول﴾ ان اريد كونه حقيقة لغة او عرفا عند الافراد فسلم ولكن الكلام ليس فيه وان اريد عرفا عند الاختلاط فمنوع وامانا ثانيا فلشاركتهم اياهم في نحو احكام الصوم والصلاة وغيرها وان وردت بالصيغ المتنازع فيها ﴿فان قيل﴾ يدخلن بدليل خارجي ولذا لم يدخلن في الجهاد والجمعة ونحوهما ﴿قلنا﴾ الاصل عدمه بل الاستثناء فيما لا يشاركنهم يحتاج اليه. وذا ادل دليل على تناول لولاء (و) الجمع المذكور (بعلامة الاناث) نحو المسلمات وفعلن (يختص بهن) ولا يتناول المذكور اصلا اذ لوجه التبعية ههنا (ففي) قول المستأمن (آمنوني على بني وله الفريقان) اى البنون والبنات (يتناولهما) اى الفريقين (الامان) لتناول اللفظ اياها معا (لا في بناتي) اى لا يتناولهما الامان في قوله آمنوني على بناتي اذ لوجه التبعية كما مر. فلما فرغ من مباحث العام شرع في مباحث المشترك فقال ﴿واما المشترك﴾ اى المشترك فيه لان المفهومات مشتركة واللفظ مشترك فيه فحذف لفظ فيه لكثرة الاستعمال ويجوز ان يكون موضوعا اصطلاحيا لما اشترك فيه المعاني (فما) اى لفظ (وضع) اى عين للدلالة على معنى بنفسه (وضعا كثيرا) المراد به ما يقال الواحد فيشمل الوضعين ايضا (لمعنيين فصاعدا) فخرج المفرد اما كان او خاصا وهو ظاهر والمجاز اذ لا وضع فيه بهذا المعنى (بلا نقل) من معنى الى الآخر سواء كان بينهما مناسبة اولا فخرج المنقول فانطبق الحد على المحدود (وحكمه التوقف) للتأمل (ليترجم) المعنى (المراد) من بين المعاني حتى لو لم يترجم بأن انسد باب ترجمه يكون المشترك مجالا لا ينال المراد به الا ببيان من المجمل كاسيأتى ولما كان ههنا مظنة ان يقال لم لا يجوز ان يحمل على كل واحد من المعنيين او المعاني من غير توقف وتأمل فيما يحصل به ترجيح احدهما اورد عقيب ذلك مسألة امتناع استعمال المشترك في معنيين فصاعدا فقال (ولا عموم له) خلافا لبعض الشافعية وتحرير محل النزاع انه هل يجوز ان يراد بالمشارك في استعمال واحد كل واحد من معنييه او معانيه بأن تتعلق النسبة بكل واحد منهما لا بالجموع من حيث هو مجموع اذا امكن اجتماعهما كأنهم على مولاك وان كانا متضادين نحو رأيت الجون اى الاسود والابيض واقراءت

هند اى طهرت وحاضت بخلاف ثلاثة قروء وافعل فى الامر والتهديد
 والندب والاباحة فليل يجوز وقيل لا يجوز ثم اختلف القائلون بالجواز
 فليل حقيقة مطلقا وقيل مجاز وعن الشافى انه ظاهر فى المعنيين يجب
 الحمل عليهما عند التجرد عن القرائن ولا يحمل على احدهما خاصة
 الابقرينة وهذا معنى عموم المشترك فالعام عنده قسمان قسم متفق الحقيقة
 وقسم مختلفها واختلف القائلون بعدم الجواز فليل لا يمكن للدليل
 القائم على امتناعه وقيل يصح لكنه ليس من اللغة ثم اختلفوا فى الجمع
 مثل العيون فذهب الاكثرون الى ان الخلاف فيه مبنى على الخلاف
 فى المفرد فان جاز جاز والا فلا وقيل يجوز فيه وان لم يجوز فى المفرد
 والمختار انه لا يستعمل فى اكثر من معنى واحد لافى المفرد ولا فى الجمع
 لاحقيقة ولا محازا اما حقيقة فلائن الوضع لكل واحد منهما بالاستقلال
 يقتضى انفراد المعنى وعدم اجتماعه مع غيره فان جاز ارادتهما معا وضعا
 يلزم ان يكون كل منهما مرادا وغير مراد وهو محال واما مجازا فلان استعماله
 فى كل من المعنيين بطرق المجاز اما بان يكون بين المعنيين علاقة فيراد
 احدهما على انه نفس الموضوع له والآخر على انه يناسب الموضوع له
 لعلاقة بينهما وهذا جمع بين الحقيقة والمجاز واما باستعماله فى كل منهما
 على انه معنى مجازى بالاستقلال وسيجى ان استعمال اللفظ فى معنيين مجازيين
 باطل بالاتفاق  واما الجمع المنكر فوضع وضعا واحدا  خرج
 به المشترك (لكثير غير محصور) خرج به الخاص (بلاشمول) خرج به
 العام (وحكمه ان يتناول الثلاثة واكثر) سواء كان جمع القلة او الكثرة لانها
 اقل الجمع مطلقا عرفا كما سبق تحقيقه (لا الادنى) من الثلاثة لانه غير ما وضع له
 اصلا (حتى لو حلف لا يتزوج نساء لا يحث بواحدة وثنتين) اذ لا يشملهما
 لفظ الجمع * لما فرغ من اقسام التقسيم الاول شرع فى اقسام التقسيم الثانى
 فقال  واما الظاهر فما عرف مراده  ولم يقل يظهر لثلاثتهم
 تعريف الشئ بنفسه وان كان المقصود به المعنى اللغوى ولم يقل ما وضع
 لان الوضوح فوق الظهور (بسماع صيغته) اى بمجرد سماعها سواء كان
 مسوقا له او لا كما ان المعتبر فى النص كونه مسوقا للمراد سواء احتمل التخصيص
 او التأويل او لا وفى المفسر عدم احتمال التخصيص والتأويل سواء
 احتمل النسخ او لا وفى المحكم عدم احتمال شئ من ذلك فعلى هذا تكون

الاقسام متداخلة بحسب الوجود متميزة بحسب المفهوم واعتبار الحيثية
هذا على رأى المتقدمين واما على رأى المتأخرين فالمشهور بينهم انها
اقسام متباينة وانه يشترط في الظاهر عدم كونه مسوقا للمعنى الذى يجعل
ظاهرا فيه وفي النص السوق مع احتمال التأويل والتخصيص وفي المفسر
عدم احتمالهما مع وجود احتمال النسخ وفي المحكم عدمه ايضا (وحكمه
وجوب العمل بما عرف) ولا خلاف فيه وانما الخلاف في ايجابه العلم
ايضا فعند البعض لا يوجب مع وجوب اعتقاد ان مراد الله تعالى منه
حق لان الاحتمال وان كان بعيدا قاطع لليقين ﴿ قلنا ﴾ لا عبرة باحتمال لا ينشأ
عن الدليل كما في العلوم العادية ولذا قلنا (يقينا) قيل والحق ان كلا
من الظاهر والنص قديفيد القطع وهو الاصل وقد يفيد الظن وهو ما
اذا كان احتمال غير المراد مما يعضده دليل ﴿ اقول ﴾ ان اراد الرد على القرينين
بان الصواب هو التفصيل كما هو المتبادر من قوله والحق فليس بحق لان
من يقول بافادة القطع انما يقول بانهما من حيث هما يفيد انه كافي الخاص
والعام لا مطلقا وكذا من يقول بعدمها وان اراد بيان الواقع فلامساحة
لكنها بعيدة كالايجزى (مع احتمال التأويل) ان كان خاصا (والتخصيص)
ان كان عاما والا فلا يكون شئ من الخاص ظاهرا (و) مع احتمال
(النسخ) ايضا سواء كان خاصا او عاما ﴿ واما النص فازداد ظهورا ﴾
اي ظهوره والمراد ظهور المراد به (على) ظهور (الظاهر) متعلق
بقوله ازداد (بمعنى) اي ازدياده بسبب امر (من) جهة (المتكلم) قيل
هو سوق الكلام له لان المسوق له اجلى من غيره ولهذا رجحت العبارة
على الاشارة وفي الكشف انه ليس بشئ لعدم الفرق في الظهور بين
وانكحوا الايى وفانكحوا ما طاب لكم نعم يفيد قوة للمسوق له هي علة
الترجيح عند التعارض بل هو ضم قرينة نطقية سياقية نحو مثني وثلاث
ورباع اوسباقية نحو اتا البيع مثل الربوا تدل على معنى زائد على
مفهوم الظاهر هو المقصود الاصلى بالسوق كيان العدد في الاول لان محط
الفائدة هو القيد الزائد والفرقة في الثاني لكونه جواب قول الكفار اتا
البيع مثل الربوا * ورد اولا بان قرينة السوق تمنع احتمال غير المسوق له
فينزاد به المسوق له وضوحا وثانيا ان القرينة لا تختص بالنقية ولعلها
حالية (خاصا كان) ذلك النص (او عاما) قال شمس الأئمة زعم بعض

الفقهاء ان اسم النص لا يتناول الا الخاص وليس كذلك فان اشتقاق هذه الكلمة من قولك نصت الدابة اذا جعلتها على سير فوق السير المعتاد منها بسبب باشرته فعرفنا ان النص ما يزداد وضوحا بمعنى من المتكلم يظهر ذلك عند المقابلة بالظاهر عاما كان او خاصا (غير مختص بالسبب) قال شمس الأئمة رحمه الله تعالى قال بعضهم النص يكون مختصا بالسبب الذي كان السياق له فلا يثبت به ماهو موجب الظاهر وليس كذلك عندنا فان العبرة بعموم الخطاب لا بخصوص اسباب فيكون النص ظاهرا بصيغة الخطاب نصا باعتبار القرينة التي كان السياق لاجلها كقوله تعالى احل الله البيع وحرم الربوا هذا مثال للظاهر والنص فانه ظاهر في الاطلاق ونص في الفرق بين البيع والربوا بالحل والحرم لان السوق كان لاجله فانها نزلت ردا على الكفرة في دعويهم المساواة بين البيع والربوا كما قال الله تعالى ذلك بانهم قالوا انما البيع مثل الربوا (وحكمه وجوب العمل بما وضع يقينا مع الاحتمال السابق) يعني احتمال التأويل والتخصيص والنسخ احتمالا غير نائي عن الدليل وقد عرفت انه لا ينافي القطع واليقين (وقد يطلق) النص (على مطلق اللفظ) لاشتغال المقال على زيادة ايضاح بالنسبة الى الحال (و) يطلق (على لفظ القرآن والحديث) لان اكثرها نصوص فيحتمل ان يكون من قبيل المطلق في مقابلة الاجماع والقياس وهذا اقرب  واما المفسر فما ازداد وضوحا على النص بيان التفسير او التقرير  فان ما به ازداد المفسر وضوحا على النص اما ان يكون مسيبا عن معنى في الكلام او في المتكلم * والاول بيان التفسير بان كان اللفظ مجملا فلحقه بيان قطعي الدلالة او الثبوت فانسده باب التأويل اذ لو لم يكن قطعي الدلالة او الثبوت لاتفتح باب التأويل فان المجمل لا يقبله مالم يبين بغير القاطع * والثاني بيان التقرير اما بان يكون عاما فلحقه ما انسده باب التخصيص او خاصا فلحقه ما انسده باب التأويل وسببه ارادة المتكلم لان الكلام ظاهر في معناه لكن يحتمل ابراده غير ظاهره فلحق البيان به يقطع ذلك الاحتمال (بحيث لا يحتمل) متعلق بقوله ازداد (الا النسخ) دون التأويل والتخصيص الاول (نحو) قوله تعالى (ان الانسان خلق هلوعا) الآية حيث بين بقوله اذامسه الشر جزوعا واذا مسه الخير منوعا ونحو الصلاة والزكاة وامثالهما (و) الاول

من الثاني نحو قوله تعالى (فسيجد الملائكة كلهم اجمعون) فان الملائكة
 جمع تام يحتمل التخصيص فبذكر الكل انسداد باب التخصيص وذكر الكل
 يحتمل الفرق فقطع بقوله اجمعون فصار مفسرا (و) الثاني من الثاني نحو
 (طلق نفسك واحدة) فان طلق خاص يحتمل التأويل بالثلاث فبذكر الواحدة
 انسداد باب التأويل (وحكمه وجوب العمل به) وجوب (الاعتقاد) بموجبه
 (مع احتماله) يعنى النسخ ~~و~~ واما المحكم فما ازداد قوة على المفسر بخلوه
 عن احتمال النسخ ~~و~~ مأخوذ من احكام البناء وقيل ما ازداد وضوحا
 عليه والمختار هو الاول لان منع النسخ لا يفيد الموضوع (وحكمه وجوب
 العمل به) وجوب (الاعتقاد) بموجبه (بلا احتمال) شئ من التأويل
 والتخصيص والنسخ (وهو) اى المحكم (اما عينه ان انقطع احتماله)
 اى احتمال النسخ (بما يدل على الدوام) والتأيد كقوله تعالى ولان تنكحوا
 ازواجه من بعده ابدا وقوله عليه الصلاة والسلام الجهاد ماض
 الى يوم القيامة (او بحسب محل الكلام) بان يكون معنى الكلام فى نفسه
 مما لا يحتمل التبديل عقلا كآيات الدالة على صفات الصانع تعالى وتقدس
 ومنه الاخبار المحضة الصادرة من الشارع (و) اما (لغيره ان انقطع)
 احتماله النسخ (بمضى زمان الوحي) فعلى هذا كل من النص والظاهر
 والمفسر محكم بعد الرسول عليه الصلاة والسلام (وقطعية كل)
 من الامور المذكورة (متفاوتة) بحسب تفاوت احتمال خلاف المراد فكلما
 كان الاحتمال ابعد كانت القطعية اقوى واشد (فيسقط الادنى) فى القطعية
 (بالاعلى) فيها فالظاهر يسقط بالنص والنص بالمفسر والمفسر بالمحكم
 (عند التعارض) متعلق يسقط مثال تعارض الظاهر مع النص
 من الكتاب قوله تعالى والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين
 نص فى ان مدة الرضاغ حولان وقوله تعالى وحله وفصاله ثلثون شهرا
 ظاهر فى ان مدته حولان ونصف لانها سيقت لمنه الوالدة على الولد
 فتزججت الاولى ومن السنة قوله عليه الصلاة والسلام للعربيين اشربوا
 من ابوالها والبانها ظاهر فى احلال شرب ابوال لابل لان سوقه لبيان
 الشفاء وقوله عليه الصلاة والسلام استنز هوا عن البول فى وجوب
 الاحتراز فهذا راجح ولذا لم يجوز الامام شربه ولو للتداوى ومثال
 تعارض النص مع المفسر قوله عليه الصلاة والسلام المستحاضة

تنوضاً لكل صلاة نص يحتمل التأويل باستعارة اللام للتوقيت وقوله عليه الصلاة والسلام المستحاضة تنوضاً لوقت كل صلاة مفسر فيه فرج عليه ومثال تعارض المفسر مع المحكم قوله تعالى واشهدوا ذوى عدل منكم فان ذوى عدل مسوق لمقبولية الشهادة لانها فائدة العدة ووجوب قبولها منهما بالاجماع فهو نص فيها ومفسر لا يحتمل غير قبول شهادة العدول لان الاشهاد انما يكون للقبول عند الاداء وقوله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة ابداً المقتضى لعدم القبول من المحدود في القذف وان تاب وعدل محكم في رده اذ لا يحتمل النسخ للتأيد فرج **﴿واعترض﴾** باننا لانسلم ان الاولى مفسر كيف والامر يحتمل الايجاب والندب وقد خص منه الاعمى والعبد ولا نسلم ان الاشهاد انما يكون للقبول فلعله لا يحتمل فقط كشهادة العيمان والمحدودين في القذف في الكاح **﴿واجيب﴾** بان المستشهد به للمفسر ذوى عدل لا غير واحتمال المجاز الذى في الامر والتخصيص الذى في مجرور منكم لا ينافيه والعدالة تقصد للقبول لا التحمل وهذا لان كون الكلام مفسراً لا يكاد يوجد لاسيما في كلام الشارع لانه ان كان خبراً فتحكم وان كان انشاءً فلكل نوع منه احتمالات مجازية وكذا كونه محكما كالنهى في لا تقبلوا فالتحقيق يقتضى ان يكون التمثيل لهما بقيد من الكلام لا بمجموعه كالمفعول في اقتلوا المشركين كافة والا فاحتمال ان يراد بالقتل الضرب الشديد مجازاً واحتمال الامر للعانى المجازية باق فكيف يكون مفسراً (اذناسوا) اى الادنى والاعلى وهو قيد لقوله فيسقط (رتبة) بان يكون متواترين او مشهورين او خبرى واحد فلا يرجح نص خبر الواحد على ظاهر الكتاب كما في قوله تعالى * حتى تنكح زوجاً غيره * فانه ظاهر في انها ناكحة نص في ثبوت الحرمة الفليضة وقوله عليه الصلاة والسلام لا نكاح الا بولي وان كان نصاً في اشتراط الولي المنافي لكونها ناكحة لا يقوى على معارضة ذلك الظاهر وعلى هذا ففسر **﴿واما الخفي﴾** لما فرغ من اقسام الظهور شرع في اقسام الخفاء ولما كانت هذه الاقسام متباينة بالاخلاف عرف كلا منهما بحيث لا يتناول الآخر فقال (فما خفى مراده بعارض غير الصيغة) **﴿فان قيل﴾** ينبغي ان يكون الخفى ما خفى المراد منه بنفس الصيغة حتى يصح مقابله للظاهر الذى ظهر المراد منه بنفسها **﴿قلنا﴾** الخفاء بنفسها فوق الخفاء بعارض فلو كان الخفى

ما يكون خفاؤه بنفس اللفظ لم يكن في اول مراتب الخفاء فلم يكن مقابلا للظاهر (كالسارق) فان لفظ السارق خفي (في حق) (الطارار والنباش) لاختصاصهما باسميهما (وحكمه اعتقاد حتمية المراد) من اللفظ الخفي (ثم النظر في ان اختفاءه) اي اختفاء اللفظ فيما خفي فيه (لمزية) لما خفي فيه على ماهو ظاهر فيه في المعنى الذي يتعلق به الحكم (فيشمله) اللفظ وثبت في حقه الحكم كالطارار فانه سارق كامل يأخذ مع حضور المالك ويقتضه فله مزبنة على السارق من اليد في معنى السرقة وهو الاخذ على سبيل الخفية فيقطع (او نقصان) لما خفي فيه عما هو الظاهر فيه في ذلك المعنى (فلا يشمله) اللفظ ولا يثبت الحكم في حقه كالنباش فانه ناقص عن السارق في معنى السرقة لعدم المحافظة بالموتى فلا يقطع ~~حقوق~~ واما المشكل فاما خفي مراده بحيث لا يدرك ذلك المراد (الابالتأمل) والنظر يسمى بدخوله في اشكاله وامثاله وهو قسمان لان ذلك الخفاء (اما الغموض في المعنى) المراد ودقة فيه نحو وان كنتم جنبا فاطهروا فان غسل ظاهر البدن واجب وغسل باطنه ساقط فوق الاشكال في الفم فانه باطن من وجهه حتى لا يفسد الصوم بابتلاع الريق وظاهر من وجهه حتى لا يفسد بدخول شيء في الفم فاعتبرنا بالوجهين فالحق بالظاهر في الطهارة الكبرى حتى وجب غسله في الجنابة وبالباطن في الطهارة الصغرى فلا يجب غسله في الحدث الاصفر وهذا اول من العكس لان قوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا بالتشديد يدل على المبالغة لا قوله تعالى فاعسلوا وجوهكم ~~فان قيل~~ معنى التظهر معلوم لغة وشرعا لكنه مشتبه في حق داخل الفم والاتف كالسارق فيكون خفيا ~~قلنا~~ لان سلم انه معلوم فانه عبارة عن غسل جميع ظاهر البدن وفيه غموض لا يعلم قبل الطلب والتأمل انه هو البشرة والشعر مع داخل الفم والاتف او بدونه هذا والاحسن ان يجعل منشأ الاشكال المبالغة المستفادة من الاظهر فانه يحتمل ان تكون من جهة الكيفية بان يجب الدلك كاذب اليه مالك وان تكون من جهة الكمية بان يجب غسل ماهو ظاهر من وجهه فبعد ما نظر في المحامل وتؤمل ظهور ان المراد هو الثاني فاذا وضع الاشكال اندفع الاشكال (او) ذلك الخفاء (لاستعارة بديعة) لا يطلع على مرادها الا بعد دقة نحو قوارير من فضة اي تكونت منها وهي مع بياض الفضة وحسنها في صفاء القوارير

وشقيفها فاستعيرت القوارير لما يشبهها في الصفاء والشفيف استعارة
الاسد للشجاع ثم جعلت من الفضة معانها لا تكون الامن الزجاج فجاءت
استعارة غريبة بدية (وحكمه اعتقاد حقيقة المراد ثم الطلب) اى النظر
في محامله (ثم التأمل) اى التكلف في الفكر (ليظهر المراد) الداخلى في اشكاله
وامثاله ﴿﴾ واما المجمل فاخفى مراده بحيث لا يدرك الا ببيان يرجى ﴿﴾
كن اغترب عن وطنه بحيث انقطع اثره ولهذا سمي مجملا لان الاجال في اللغة
الابهام وقوله يرجى احتراز عن المتشابه فان بيانه لا يرجى ﴿﴾ فان قيل ﴿﴾ اذا نزلت
آية لا يعلم معناها بالتأمل لا يمكن ان يعلم ان بيانها هل يرد فيحكم بكونها
مجملا او لا يرد فلا يرجى فيحكم بكونها متشابهة ﴿﴾ احيب ﴿﴾ عنه بانه لا بد ان ينظر
فيها انها هل تتعلق بكيفية العمل ام لا فان كانت من الاول يرجى بيانها
قطعا لان العمل بدون البيان محال والافلا (وهو) اى المجمل انواع
ثلاثة لانه (اما ان لا يفهم معناه لغة) وسببه غرابة اللفظ كالمهلوع مثلا
(او) فهم ذلك المعنى لكنه (لم يزد) بل اريد معنى آخر وسببه ابهام المتكلم
كالربوا والصلاة والزكاة (او) ذلك المعنى القوي (متعدد) والمراد
واحد منها (و) لم يمكن تعيينه اذ (لا ترجع) كاحدهما على الآخر كما في المشترك
وسببه اما تعدد الوضع او الغفلة عن الوضع الاول ان كان الواضع غيره تعالى
(وحكمه اعتقاد حقيقة المراد والتوقف الى بيان المجمل) ما اراد بالمجمل
(ثم الطلب ثم التأمل ان احتاج) المجمل اليهما بعد البيان حتى اذا لحقه من
اول الامر بيان شاف لا يحتاج اليهما (وهو) اى بيان المجمل (تفسير
ان شفى) وافاد القطع بحيث لا يبقى بعده شبهة ولا احتمال كتفسير الصلاة
والزكاة (وتأويل ان افاد الظن) بالمراد كيان مقدار مسح الرأس
بحديث المسح على الناصية فان الكتاب مجمل عندنا في حق المقدار وقد
لحقه بيان يفيد الظن فكان مأولا ولهذا لا يكفر جاحده هذا الحكم وان سمي
فرضا بواسطة استناده الى الكتاب (والا) اى وان لم يفد البيان الظن
ايضا (فالاجال ينقلب الى الاشكال) فان البيان اذا لم يفد الظن بالمراد يحتاج اولا
الى الطلب والنظر في المحتملات ثم الى التأمل في استخراج المراد منها فيكون
مشكلا ثم اذا استخراج يكون مأولا كالربوا فانه محلى باللام فيستغرق
جميع انواعه والنبي عليه الصلاة والسلام قديين الحكم في الاشياء الستة
من غير حصر بالاجاع فيبقى مشكلا فيما وراء الستة ثم لما استخرج المراد وحكم

بأن علمه القدر والجنس صار مأولا **﴿﴾** وأما التشابه فما انقطع رجاء معرفة مراده **﴿﴾** اى للامة اما النبي عليه الصلاة والسلام فرعا عليه باعلام الله تعالى كذا قيل (وهو) نوعان الاول (متشابه اللفظ ان لم يفهم منه شئ) كقطعات اوائل السور) نحو طه ويس سميت بالمقطعات لانها اسماء حروف يجب ان يقطع كل منها عن الآخر في التكلم وتسميتها حروفا باعتبار مدلولاتها الاصلية اولان الحرف قد يطلق على الكلمة وقيل انها ليست من التشابه بل تكلم بالرمز لتأويل بعض السلف اياها من غير انكار من الباقيين والاكثر من على الاول (و) الثاني متشابه (المفهوم ان استحالة ارادته) اى ارادة ذلك المفهوم (كالاتواء) المفهوم من قوله تعالى الرحمن على العرش استوى (واليد) المفهوم من قوله تعالى يدالله فوق ايديهم (وحكمه اعتقاد حقيقة المراد والامتناع عن التأويل) هذا طريق السلف ومذهب عامة اهل السنة من مشايخ سمرقند واختاره الامامان فخر الاسلام وشمس الائمة ومن تبعهما حتى حكموا بان السؤال عنه بدعة **﴿﴾** فان قيل **﴿﴾** فعلى هذا لا وجه لعدده من اقسام النظم من حيث يعرف به الحكم الشرعى اذ لا يعرف به حينئذ حكم اصلا **﴿﴾** اجيب **﴿﴾** بان هذا القسم اتماذكر في المتن استطرادا من ضرورة انجرار التقسيم اليه فلا يلزم افادته الحكم وقد يجاب باننا نسلم ان معرفة الحكم متوقفة على معرفة المعنى بل ثبت به معرفة ان الله تعالى صفة يعبر عنها باليد والوجه والعين مثلا **﴿﴾** اقول **﴿﴾** هذا على تقدير صحته لا يتناول بعض انواع التشابه فليتأمل (بناء على لزوم الوقف على الاله) الدال على ان تأويل التشابه لا يعلمه غير الله تعالى ورجحت هذه القراءة على قراءة الوقف على والراسخون في العلم الدالة على انهم ايضا يعلمون تأويل التشابه بوجوه* الاول قراءة ابن مسعود رضى الله تعالى عنه ان تأويله الاعتدال الله والراسخون في العلم برفع الراسخون* الثاني انها توجب تخصيص المعطوف بالحال لان قوله يقولون حال من الراسخون فحسب وذلك غير جائز* الثالث ان الله تعالى ذم من اتبع التشابه ابتغاء التأويل ومدح الراسخون بقولهم كل من عند ربنا وبقولهم ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا اى لا تجعلنا كالذين في قلوبهم زيغ فيتبعون التشابه* الرابع انه البق بالنظم لانه لما ذكر ان من القرآن متشابها جعل الناظرين فيه فريقين الزائفين عن الطريق والراسخين في العلم فجعل اتباع التشابه حظ الزائفين

(بقوله)

بقوله تعالى فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وجعل اعتقاد الحقيقة مع العجز عن الإدراك حفظ الراسخين بقوله تعالى والراسخون في العلم يقولون آمنا به أي صدقنا بحقيقته سواء علمناه أو لم نعلمه هو من عند الله * الخامس أنها توجب أن يكون يقولون كلاما مبتدأ موضحا لحال الراسخين بحذف المبتدأ أي هم يقولون والحذف خلاف الأصل * واجب عن الأول أما إجمالا فبأنه منقوض بالرسول عليه الصلاة والسلام فإنه يعلم التشابه عندكم صرح به الإمام فخر الإسلام في باب تقسيم السنة في حق النبي عليه الصلاة والسلام وأما تفصيلا فبان قراءة ابن مسعود رضي الله تعالى عنه لا تبدل على وجوب الوقف على الله لجواز أن يكون رفع الراسخين من قيل الميل مع المعنى كافي قوله الشاعر

ومن جوده الفياض للناس لم يدع * من المال الامسحتا أو مجلف

على أن قراءة الآحاد لا تعارض الدلائل القطعية ولو سلم ذلك لكن معناه أنه لا يعلمه أحد سوى الله تعالى بنفسه لأنه لا يعلمه أحد أصلا لجواز أن يعلمه بالهام الحق كما في الغيب فإن الله تعالى قد خصه بعلمه تعالى مع الأنبياء وأن الأولياء يعلمونه بالهامه وعلى أن الوقف لا ينافي العطف اذ القراءة اطبقوا على أن الوقف بين التابع والمتبوع جائز ﴿أقول﴾ لا ضير فيما ذكر إجمالا وتفصيلا أما الأول فلأن كلام فخر الإسلام ثم اتعاهو على رأي المتأخرين بدليل ما قال في أول كتابه وعندنا لاحظ للراسخين في العلم من التشابه الإجمالي على اعتقاد حقيقة المراد عند الله تعالى وأن الوقف على قوله الآله واجب * وأما الثاني فلأن جل الرفع على الميل مع المعنى ميل عن سواء السبيل لأنه خلاف الظاهر ولا ضرورة تدعو إليه مع وجود قراءة لزوم الوقف ودعوى قطعية تلك الأدلة غير مسلمة عند الخصم لأنها شبه في زعمه لدلائل وجعل معناه على أنه لا يعلمه أحد سوى الله تعالى بنفسه تقييد للمطلق بلا قرينة بخلاف الغيب فإن الاستثناء في قوله تعالى الأمن ارتضى من رسول يدل على التقييد والوقف وإن لم يناف العطف فلزومه ينافيه والكلام في لزومه لافيه * وعن الثاني أن ذلك التخصيص جائز حيث لا لبس مثل قوله تعالى ووهبنا له اسمحق ويعقوب نافلة * وعن الثالث أنه تعالى ما ذمهم مطلقا الذين اتبعوا التشابه ابتغاء التأويل الفاسد الذي يستلذه هواهم ويعمل إليه طبعهم كالمجسمة مثلا ﴿أقول﴾ الذي يفهم

من ظاهر النظم انه تعالى ذم من اتبع المتشابه ابتغاء التأويل مطلقا
 كاذم من اتبعه ابتغاء الفتنة بأن مجريه على الظاهر من غير تأويل ويؤيده
 ما روى عن عائشة رضى الله تعالى عنها انها قالت تلا رسول الله صلى الله
 تعالى عليه وسلم هذه الآية فقال اذا رأيتم الذين يتبعون ما تشابه من دوافلئك
 الذين سماهم الله فاحذروهم امر بالحذر من غير فصل بين متابع ومتابع
 فيتناول الجميع وروى عنها ايضا ان النبي عليه الصلاة والسلام لم يفسر
 من القرآن الآيات علمهن جبرائيل عليه السلام فن قال انا افسر الجميع
 فقد تكلف فيه ما لم يتكلف الرسول عليه الصلاة والسلام * وعن الرابع بانه
 لو قصد ذلك لكان الالقي بالنظم ان يقال واما الراسخون في العلم * وعن
 الخامس ان الجملة الفعلية صالحة للابتداء من غير احتياج الى اعتبار حذف
 المبتدأ (وان جوزه) اى تأويل المتشابه (التأخرون) وهو مذهب العراقيين
 وأئمة التفسير واختيار المعتزلة قالوا اولا الخطاب بما لا يفهم لا يليق
 الحكيم كخطاب من لا يفهم * فيه بحث لانه انما لا يليق به اذا قصد به فهم
 الخطاب كما اذا تعلق بالعمل واما اذا كانت الحكمة شيئا آخر فلا وقالوا
 ثانيا لو لم يكن للاسئح حظ في العلم بالمتشابه سوى ان يقولوا آتاه به كل
 من عند ربنا لم يكن له فضل على الجهال لانهم يقولون كذلك * فيه بحث
 لانه لو سلم انتفاء فضل الراسخين على غيرهم من هذا الوجه لكن لا يلزم
 انتفاءه مطلقا وهو المحذور وذلك لان لهم ان يستنبطوا الاحكام
 بطرق دقيقة دون غيرهم وكفى به فضلالهم على غيرهم وقالوا ثالثا
 ما من آية الا وقد تكلم العلماء في تأويلها من غير تكبر من احد وهذا كالا جاع
 على عدم وجوب التوقف في المتشابه * (واجيب) بان التوقف مذهب
 السلف الا انه لما ظهر اهل البدع وتمسكوا بالمتشابه في آرائهم الباطلة
 اضطر الخلف الى التكلم في المتشابه ابطالا لا قاييلهم وبيانا لفساد
 تأويلهم * ورد بان ذلك كان في القرن الاول واثاني حتى نقل تأويل
 المتشابهات عن الصحابة والتابعين وعن ابن عباس رضى الله تعالى عنها انه
 كان يقول الراسخون يعلمون تأويل المتشابه وانا ممن يعلم تأويله وقديقال
 ان التوقف انما هو عن طلب العلم حقيقة لا ظاهرا والائمة اعانتكموا
 في تأويله ظاهرا لاحقيقة فهذا يمكن ان يرفع نزاع الفريقين * ورد با
 هذا لا يختص بالمتشابه بل اكثر القرآن من هذا القليل لانه بحر لا تنقض

عجائبه ولا تنتهي غرائبها فاني للبشر الغوص على اخراج لآله والاحاطة بكنهه ما فيه ومن هذا قيل انه معجز بحسب المعنى ايضا (وفائدة التنزيل) اي تنزيل المتشابه (على) الرأي (الاول) اتمامه (ابتلاء الراسمخين) هذا جواب عما يرد ان الخطاب بما لا يفهم وان جاز عقلا فهو بعيد جدا فلا يليق بشان الحكيم تعالى وتقدس وتوضيحه ان فائدة تنزيل المتشابه هو الابتلاء فان الراسخ في العلم لا يمكن ابتلاؤه بالامر بطلب العلم كمن له ضرب من الجهل لان العلم غاية متمناه فكيف يتلى به وانما قال ضرب من الجهل لانه لا تكليف للجاهل الذي لا يعلم شيئا فللراسخ في العلم نوع من الابتلاء ولمن له ضرب من الجهل نوع آخر وابتلاء الراسخ اعظم النوعين بلوى لان البلوى في ترك المحبوب اكثر من البلوى في تحصيل غير المراد واعما جدوى لانه اشق وثوابه اكثر ثم لما فرغ من اقسام التقسيم الثاني شرع في اقسام التقسيم الثالث فقال ❖ واما الحقيقة ❖ وهي اما فيعلم بمعنى فاعل من حق الشيء اذا ثبت واما بمعنى مفعول من حققت الشيء اذا اثبتته فيكون معناها الثابتة او المثبتة في موضعها الاصلى والثناء على هذا للنقل من الوصفية الى الاسمية وعند صاحب المفتاح للتأنيث لانه صفة غير جارية على موصوفها والتقدير كلمة حقيقة وانما يستوى المذكور والمؤنث في فيعلم بمعنى مفعول اذا كان جاريا على موصوفه لا مطلقا (فا) اي لفظ (استعمل) فيه دلالة على ان اللفظ بعد الوضع قبل الاستعمال لا يسمى حقيقة ولا مجازا فانهما من عوارض اللفظ المستعمل (فيما) اي معنى (وضع) ذلك اللفظ (له) اي لذلك المعنى والمراد بالوضع تعيين اللفظ للمعنى بحيث يدل عليه بغير قرينة سواء كان ذلك التعيين من جهة واضع اللغة او غيره فيشمل الحقيقة الشرعية والقوية والاصطلاحية والعرفية كالصلاة والاسد والكلمة والدابة فالمعتبر في الحقيقة هو الوضع بشئ من الاوضاع المذكورة وفي المجاز عدم الوضع في الجملة حتى ان اتفق في الحقيقة ان تكون موضوعا للمعنى بجميع الاوضاع الاربعة فهي الحقيقة على الاطلاق والافهم حقيقة مقيدة بالجهة التي بها كان الوضع وان كان مجازا بجهة اخرى كالصلاة في الدعاء حقيقة لغة ومجاز شرعا وكذا المجاز قد يكون مطلقا بان يكون مستعملا في غير الموضوع له بجميع الاوضاع وقد يكون مقيدا بالجهة التي بها كان غير موضوع له كلفظ

الصلاة في الاركان المخصوصة مجاز لغة حقيقة شرعا فاللفظ الواحد بالنسبة الى المعنى الواحد قديكون حقيقة ومجازا لكن من جهتين كلفظ الصلاة على ما ذكرناه بل جهة واحدة ايضا لكن باعتبارين كلفظ الدابة في الفرس من جهة اللغة فلا يخفى ان قيد الحيثية معتبر والمعنى من حيث هو موضوع له فليتأمل (ويدخل فيه) اى في تعريف الحقيقة (المرتجل) وهو ما استعمل في غير ما وضع له استعمالا صحيحا بلا علاقة والاستعمال الصحيح بلا علاقة وضع جديد فيكون اللفظ مستعملا فيما وضع له فيكون حقيقة وانما جعله صاحب التتبع من قسم المستعمل في غير ما وضع له نظر الى الوضع الاول (و) يدخل فيه (المنقول) ايضا وهو ما غلب في غير ما وضع له بحيث يفهم بلا قرينة مع وجود العلاقة بينه وبين الموضوع له وينسب الى الناقل لان وصف المنقولة انما حصل من جهته فيقال منقول شرعى وعرفى واصطلاحى ولا يقال منقول لغوى لان اللغة اصل والنقل طارئ عليه (وحكمها) اى حكم الحقيقة (ثبوته) اى ثبوت ما وضعت له (مطلقا) اى سواء كانت عاما او خاصا او امرا او نهيا نوى او لم ينو (و) حكمها ايضا (امتناع نفيها) اى الحقيقة والمراد المعنى الحقيقى (عنه) اى عما وضعت له فلا يقال للاب انه ليس باب ويقال للجد انه ليس باب (فان قلت) فافوجه قوله تعالى في حق يوسف عليه السلام حكاية ما هذا يشرا ان هذا الاملك كريم (قلت) المراد بامتناع النفي الامتناع حقيقة والنفي في الآية بطريق الادعاء والمبالغة لا الحقيقة (و) حكمها ايضا (راجعناها على المجاز) لاستغنائها عن القرينة الخارجية واحتياج المجاز اليها (وان رجح) المجاز (على المشترك) اعلم ان اللفظ اذا داربين ان يكون مجازا ومشتركا نحو النكاح فانه يحتمل انه حقيقة في الوطى مجاز في العقد وانه مشترك بينهما فالمجاز اقرب لان الاشتراك يخل بالتفاهم عند خفاء القرينة بخلاف المجاز اذ يحمل مع القرينة عليه وبدونها على الحقيقة ولان المجاز اغلب من المشترك بالاستقراء فاللائق الحاق الفرد بالاعم الاغلب (واما المجاز) وهو مفعول من جاز المكان يجوزه اذا تعداه والكلمة اذا استعملت في غير ما وضعت له فقد تعدت موضعها الاصلى (فما) اى لفظ (استعملت في غير ما وضع له) ولا بد ههنا وفي تعريف الحقيقة ايضا من اعتبار قيد الحيثية وان حذف من اللفظ لوضوحه خصوصا عند تعليق الحكم بالوصف

المشعر بالحية فالمراد ان الحقيقة لفظ مستعمل فيما وضع له من حيث انه
 ماوضع له * والمجاز لفظ مستعمل في غير ماوضع له من حيث انه غير ماوضع له
 وحينئذ لا ينتقض تعريف كل منهما بالآخر لان استعمال لفظ الصلاة مثلا
 في الدعاء شرعا لا يكون من حيث انه موضوع له ولا في الاركان المخصوصة
 من حيث انها غير الموضوع له وكذا استعمال لفظ الدابة في الفرس لغة
 لا يكون مجازا الا اذا استعمل فيه من حيث انه من افراد ذوات الاربع خاصة
 وهو بهذا الاعتبار غير الموضوع له ضرورة ان اللفظ لم يوضع لغة لبعض
 ذوات الاربع بمخصوصه ولا يكون حقيقة الا اذا استعمل فيه من حيث انه
 من افراد ما يدب على الارض وهو نفس الموضوع له لغة (لعلاقة بينهما)
 اى لاتصال بين المعنى المستعمل فيه والمعنى الموضوع له (ويعتبر السماع
 في نوعها لا شئخصها) اختلف في انه هل يلزم في آحاد المجازات ان تنقل
 باعيانها عن اهل اللسان ام يكفي نقل نوع العلاقة وهذا هو المختار لاجتماعهم
 على ان اختراع الاستعارات العربية التي لم تسمع باعيانها من اهل اللسان
 انما هو من طرق البلاغة ولهذا لم يدونوا المجازات تدوينهم الحقائق
 وتمسك المخالف بأنه لو جاز النجوز بمجرد وجود العلاقة لجاز اطلاق نحلة
 لطويل غير انسان للمشابهة وشبكة للصيد للمجاورة واب لابن للبيبة
 واللازم باطل بالاتفاق * واجب * بمنع اللازمة فان العلاقة مقتضية
 للصحة والتخلف عن المقتضى ليس بقادح لجواز ان يكون المانع مخصوص
 فان عدم المانع ليس جزء من المقتضى (وهي) اى العلاقة على ما عليه
 المحققون منحصرة في ثمانية لان المجاز الذى نحن فيه اما استعارة
 او مرسل لان العلاقة فيه اما (المشابهة حقيقة) كافي استعارة الاسد
 للرجل الشجاع (او اعتبارا) بان يتزل التقابل منزلة التناسب بواسطة
 تمليح اوتهمك كافي اطلاق الشجاع على الجبان اوتفائل كما في اطلاق
 البصير على الاعمى او مشاكلة كافي اطلاق السيئة على جزائها وما شبه
 ذلك (و) اما (غير المشابهة) فحينئذ اما ان يكون المعنى الحقيقى حاصل
 بالفعل ولو في نظر المتكلم للمعنى المجازى في بعض الازمان خاصة اولا
 فعلى الاول ان تقدم ذلك الزمان على زمان تعاق الحكم بالمعنى المجازى
 وان لم يتقدم على زمان ايقاع النسبة والمتكلم بالجملة (فهى الكون) عليه
 (و) ان تأخر عنه (فهى الاول) اليه اذ لو كان حاصل في ذلك الزمان

اوفى جميع الازمنة لم يكن مجازا بهذا الاعتبار وان لم يكن حقيقة ايضا
 مثل اليتامى في قوله تعالى وآتوا اليتامى اموالهم مجاز وقت اليتام
 لانه وقت البلوغ وان كانوا يتامى حقيقة حال التكلم بالامرو وكذا القتل
 في قتل قتيل او الخمر في عصرت خرا مجاز وان صار المسمى في زمان الاخبار
 قتيل او خرا حقيقة بخلاف قولنا اكرم الرجل الذى خلفه ابوه يتيما
 ولا تشرب العصير اذا صار خرا فانه حقيقة لكونه يتيما عند التحليف
 وخرا عند المصير (و) على الثانى ان كان حاصله بالقوة فهمى (الاستعداد)
 والا فان لم يكن بينهما لزوم واتصال فى العقل يوجه بما فلا علاقة بينهما
 (و) ان كان فاما ان يكون احدهما حالا فى الآخر اى حاصله فيه سواء كان
 حصول العرض فى الجواهر او الجسم فى المكان او غير ذلك كحصول
 الرحمة فى الجنة وذلك مثل استعمال اليد فى القدرة نحو يد الله وعكسه
 نحو قدرة طولى ويدخل فيه استعمال الغائط الموضوع للمكان المطمئن
 فى الفضلات او يحلولهما فى محل واحد كاستعمال الحياة فى الايمان الحالى
 فى الشخص او يحلولهما فى محلين متقاربين كاستعمال رضى الله تعالى
 فى رضى رسول الله او يحلولهما فى حيزين متقاربين كاستعمال البيت
 فى حرمة بدليل قوله تعالى فيه آيات بينات مقام ابراهيم فهمى (الحلول) المتناول
 للاقسام المذكورة (و) اما ان يكون احدهما جزءا للآخر كاستعمال الركوع
 فى الصلاة واليد فيما وراء الرسغ اوفى حكمه فيدخل فيه استعمال المطلق
 فى المقيد كما فى صورة جل المطلق على المقيد وعكسه كاستعمال الرسن فى
 الاتف والمشفى فى شفة الانسان فهمى (الجزئية) والكلية واكتفى بالجزئية
 للتضائف بينهما (و) اما ان يكون احدهما سببا للآخر والاخر مسببا
 عنه اما بجهة الفاعلية كاستعمال النبات فى النيث وعكسه ومن السببية
 استعمال الدم فى الدية والمسببية استعمال الموت فى المرض والجرح
 والضرب المهلكة واما بجهة الغائية كاستعمال الخمر فى الغضب والعهد
 فى الوفاء ومنه قوله تعالى انهم لا ايمان لهم فهمى (السببية) والمسببية
 (و) اما ان يكون احدهما شرطا للآخر والاخر مشروطا به كاستعمال
 الايمان فى الصلاة والمصدر فى الفاعل والمفعول كالعلم فى العالم والمعلوم
 او كونه آلة كاستعمال لسان الصدق فى الذكر الحسن فى قوله تعالى واجعل لى
 لسان صدق فى الآخرين اى ذكر حسنا فهمى (الشرطية) الشاملة

للآلية * واعلم ان هذه العلاقات يجوز اجتماعها باعتبارات مثلاً إطلاق
المشفر على شقة الانسان يجوز ان يكون استعارة على قصد التشبيه في اللفظة
وان يكون مجازاً مرسلًا من إطلاق الكل على الجزء اعني المقيد على
المطلق وإطلاق الخمر على العنب يجوز ان يكون للسببية الغائية وان يكون
للاول اليه وعلى هذا فقس (لغويا كان المجاز اوشريعيا) يعنى كما يجوز
المجاز في الاسماء اللغوية اذا وجدت العلاقات المذكورة بين معانيها فكذلك
يجوز في الاسماء الشرعية اذا وجدت بين معانيها نوع من تلك العلاقات
بحسب الشرع بان يكون تصرفان شرعيان يشتركان في وصف لازم
بين او يكون معنى احدهما سبباً لمعنى الآخر وذلك لما مر ان المعتبر في
المجاز وجود العلاقة ولا يشترط السماع في افراد المجازات فيجوز المجاز سواء
كان وجود العلاقة بحسب اللغة او بحسب الشرع وسواء كان الكلام خبراً
او انشاء وقد يعبر عن علاقة المشابهة في المجاز الشرعى بالاتصال في المعنى
المشروع كيف شرع لان المشابهة في اتفاق الكيفية والصفة (كالهبة
والبيع) اى كاستعمال اللفظين الدالين عليهما (في النكاح) فان الهبة
وضعت للملك الرقبة والنكاح للملك المتعة وملك الرقبة سبب لملك المتعة
فاطلق اللفظ الموضوع للسبب واريد به السبب شرطاً فينعقد عندنا
نكاح غير الرسول عليه الصلاة والسلام كنكاحه بلفظة الهبة اذا
كانت المنكوحة حرة حتى لو كانت امة تثبت الهبة وعند الشافعى رحمه الله
تعالى لا ينعقد الا بلفظ النكاح والتزويج لقوله تعالى خالصة لك ولانه
عقد شرع لمصالح مشتركة كالنسب وعدم انقطاع النسل والاجتناب
عن الزنا وتحصيل الاحسان واستمداد كل منهما في المعيشة بالآخر وجوب
النفقة والمهر وحرمة المصاهرة وجريان التورات ولفظ النكاح والتزويج
واف بالدلالة على هذه المقاصد لكونه منبثاً عن الضم والاتحاد بينهما
في القيام بمصالح المعيشة والتلفيق على وجه الاتحاد دون غيرها ﴿ قلنا ﴾
الجواب عن الاول خلوص المجاز واختصاصه بحضرة الرسول عليه الصلاة
والسلام في غاية البعد فالمراد اما الخلوص في الحكم وهو عدم وجوب المهر
وهو لا ينافي صحة العقد في حق غيره عليه الصلاة والسلام مع وجوب المهر
او خلوصه له عليه الصلاة والسلام واختصاصها به عليه الصلاة والسلام اذ
لا تحل ازواج النبي عليه الصلاة والسلام لاحد غيره كما قال الله تعالى وازواجه

امهاتهم * وعن الثاني انا لانسلم ان شرع ذلك المصالح بل للملك له عليها
وانما هي ثمرات تترتب على الملك بدليل لزوم المهر عليه عوضا عن الملك
وكون الطلاق بيده لان من يملك الملك ليس الا المالك واذا صح بلفظين لا يدلان
على الملك لانه فلان يصح بما لا يدل عليه اولى ﴿فان قيل﴾ فينبغي ان لا يصح
التكاح بهما لعدم دلالتهم على الملك ﴿قلنا﴾ انما صح بهما لانهما صارا بمنزلة
العلم لهذا العقد فلا يضر عدم دلالتهم على الملك واما البيع فانه مثل
الهبة في اثبات ملك الرقبة ويزيد عليها بلزوم العوض فيكون انسب
بالتكاح * واعلم ان هذا الاعتبار انما يصح اذا لم يجب في المجاز باعتبار
السببية ان يكون المعنى الحقيقي سببا للمعنى المجازي بعينه بل بمنجسه حتى
يراد بالفيث جنس النبات سواء حصل بالمطر او غيره واما اذا وجب ذلك
فلا يصح ههنا الا باعتبار الاستعارة وهي اطلاق اسم احد المتباينين
على الآخر لا شرا كهما في لازم مشهور هو في احدهما اقوى واعرف
كاطلاق الاسد على الرجل الشجاع فههنا معنى التكاح مابين معنى الهبة والبيع
لكنهما يشتركان في اثبات الملك وهو في البيع اقوى وهكذا حكم الطلاق
والعاق كاسيأتي (ثم ان كانت الاصاله والفرعية من الطرفين جاز المجاز
منهما) اعلم ان معنى المجاز على الانتقال من المألوم الى اللازم ومن المشهور
المقرر ان معنى اللزوم ههنا التبعية في الجملة لامتناع الانفكاك فاللزوم
اصل ومتبوع من جهة ان منه الانتقال واللازم فرع وتبع من جهة ان اليه
الانتقال فان كان اتصال الشئتين بحيث يكون كل منهما اصلا من وجه
وفرعا من وجه جاز استعمال اسم كل منهما في الآخر مجازا (كالسبب
والمسبب المقصود به) فان السبب اصل من جهة احتياج المسبب اليه وابتناؤه
عليه والمسبب المقصود اصل من جهة كونه بمنزلة العلة النائية والغائية
وان كانت معلولة للفاعل متأخرة عنه في الخارج الا انها كانت في الذهن علة
لفاعليته ومتقدمة عليها ولهذا قالوا الاحكام علل مآلية والاسباب علل
آلية فيعجز استعمال احدهما في الآخر مجازا كالشراء والملك حتى اذا قال
ان ملكت عبدا فهو حر فاشتراه متفرقا فقال عنت بالملك الشراء بطريق
اطلاق اسم المسبب على السبب صدق ديانة وقضاء لان العبد لا يعتق في قوله
ان ملكت ويعتق في قوله ان اشتريت فقد عني ما هو اغلظ عليه واذا قال
ان اشتريت فقال عنت بالشراء الملك بطريق اطلاق اسم السبب على المسبب

صدق ديانة لوجود طريق المجاز وان لم يصدق قضاء لانه اراد تخفيفا
(و) نحو (الكل والجزء المستلزم) ذلك الجزء (له) اى للكل فان الكل اصل
يتنى عليه الجزء فى الحصول من اللفظ بمعنى انه انما يفهم من اسم الكل
بواسطة ان فهم الكل موقوف على فهم الجزء والجزء اصل باعتبار احتياج
الكل اليه فى الوجود والتعقل (فان قيل) لما توقف فهم الكل على فهم الجزء
كان سابقا عليه البتة فلا يكون الانتقال من الكل الى الجزء اصلا بل
بالعكس فلا يكون الكل ملزوما والجزء لازما بالمعنى المذكور (قلنا) ليس
معنى الانتقال من الملزوم الى اللازم ان يكون تصور اللازم متأخرا عنه
فى الوجود البتة بل ان يكون اللازم حاصلا عند حصول الملزوم فى الذهن
فى الجملة وهذا المعنى فى الجزئية متحقق بصفة الدوام والوجوب (فان قيل)
لا حاجة الى قوله المستلزم له لان احتياج الكل الى الجزء ضرورى مطرد
لان المجموع الذى يكون اليد والرجل جزءا منه لا يتحقق بدونهما ضرورة
انتفاء الكل بانتفاء الجزء (قلنا) هو مبنى على العرف حيث يقال للشخص
الذى قطعت يده اورجله هو ذلك الشخص بعينه لا غير فاعتبر الجزء
الذى لا يبقى الانسان موجودا بدونيه واما اطلاق العين على الرقيب فاما
هو من جهة ان الانسان بوصف كونه رقيقا لا يوجد بدونيه كاطلاق
اللسان على الترجان (و) نحو (المحل والحال المقصود به) اى بذلك
المحل فان المحل اصل بالنسبة الى الحال لاحتياج الحال اليه والحال
اصل من جهة كون القصد اليه الاول نحو فليدع ناديه اى اهل
مجلسه الحال فيه والثانى نحو واما الذين ابضت وجوههم فى رجة الله
اى فى الجنة التى تحمل فيها الرجة (والا) اى وان لم تكن الاصاله والفرعية
من الطرفين بل من طرف واحد (فلا يجوز) التجوز (الامن) طرف
(الاصل كفى السبب المحض) وهو ما يفضى الى المسبب ولا تكون شرعيته
لاجله كملك الرقة فان شرعيته ليست لاجل حصول ملك المتعة لكونه
مشروما بدون ملك المتعة كفى العبد والاخت من الرضاع والامة الغير
الكتابية ومثل هذا السبب يطلق على المسبب بدون العكس لانتفاء
شرط الانعكاس (فيقع الطلاق بلفظ العتق بلاعكس) فان الاعتاق
وضع لازالة ملك الرقة والطلاق لازالة ملك المتعة وتلك الازالة سبب
لهذه لانها تقضى اليها وليست هى مقصودة منها فلا يثبت العتق بلفظ

الطلاق ﴿فان قيل﴾ المتبر في المجاز هو السببية والمسببية بين المعنى الحقيقي والمجازى وازالة الملك ليست معنى حقيقيا للاعتاق كما سيأتى انه اثبات القوة الشرعية ﴿قلنا﴾ قد يقام الغرض من المعنى الحقيقي مقامه ويحمل كأنه نفس الموضوع له فيستعمل اللفظ الموضوع لاجل هذا الغرض في مسيبه مجازا كالبيع والهبة الموضوعين لغرض اثبات ملك الرقبة في اثبات ملك المتعة قال (الشافعي يقع العكس ايضا) اى كما يقع الاصل لكن لا بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب بل (بطريق الاستعارة) وجود وصف مشترك بينهما (اذ كل منهما) اى من الطلاق والعتاق (اسقاط نبى على السراية واللزوم) اعلم ان التصرفات اما اثباتان كالبيع والاجارة والهبة ونحوها واما اسقاطات كالطلاق والعتاق والعفو عن القصاص ونحوها فان فيها اسقاط الحق والمراد بالسراية ثبوت الحكم في الكل بسبب ثبوته في البعض وباللزوم عدم قبول الفسخ (قلنا) في جوابه (ازالة الملك) التى هى الاعتاق (اقوى من ازالة القيد) التى هى الطلاق فلا يكون ازالة الملك لازمة لازالة القيد (فلاوجه للاستعارة) اى لاستعارة ازالة القيد لازالة الملك لان المستعار له يجب ان يكون اضعف في وجه الشبه وههنا ليس كذلك فلا تجرى الاستعارة من الطرفين * واعترض صاحب التلويح بان الاستعارة قد تكون مبنية على التشابه كاستعارة الصبح لغرة الفرس وبالعكس وتحصل المبالغة باطلاق اسم احد المتشابهين على الآخر وجعله اياه وكون المشبه به اقوى في وجه الشبه انما يشترط في بعض اقسام التشبيه على ما تقرر في علم البيان ﴿اقول﴾ قد تقرر في ذلك العلم ان الجامع في المستعار منه يجب ان يكون اقوى واشد قال صاحب المفتاح في الاستعارة المصرح بها التحقيقية هى اذا وجدت وصفا مشتركا بين ملزومين مختلفين في الحقيقة هو في احدهما اقوى منه في الآخر وانت تريد الحاق الاضعف بالاقوى على وجه التسوية بينهما ان تدعى ملزوم الاضعف من جنس ملزوم الاقوى باطلاق اسمه عليه واورد هذا المعترض على قول صاحب التلخيص ان الجامع اما داخل في مفهوم الطرفين ان الجامع في المستعار منه يجب ان يكون اقوى واشد وجزء الماهية لا يخلف بالشدة والضعف ثم اجاب مسلما ذلك بان امتناع الاختلاف انما هو في الماهية الحقيقية ووجه الشبه انما جعل داخلا في مفهوم

الطرفين لا في المساهية الحقيقية لهما والمفهوم قديكون ماهية حقيقية وقديكون امرا مركبا من امور بعضها قابل للشدة والضعف فيصح كون الجامع داخلا في المفهوم مع كونه في احد المفهومين اشد واقوى نعم قديكون التشبيه مبنيا على التشابه وانما يشترط قوة وجه الشبه في بعض اقسام التشبيه لكن فرق بينه وبين الاستعارة والمقرر في علم البيان كالتشبيه الكتب اما هوحال التشبيه لا الاستعارة (و) كذا (تعتقد) بناء على الاصل المذكور (اجارة الحر بلفظ البيع) حتى لو قال بت نفسي منك شهرا بدرهم لعمل كذا ينقد اجارة ولو ترك واحدا من القيود يفسد العقد ولو قال بت منك عيدي بكذا فان لم يذكر المدة ينقد بيعا لا اجارة وان ذكرت فان لم يسم جنس العمل فلا رواية فيه وان سمي ينقد اجارة كذا في الاسرار (بلا عكس) لان ملك الرقبة سبب للملك المنفعة وليس هذا الملك مقصودا من ذلك فصح المجاز من طرف السبب لا المسبب * ولما ورد ان اطلاق البيع واردة الاجارة اذا جاز ينبغي ان يجوز عقد الاجارة بقوله بت منافع هذه الدار في هذا الشهر بكذا لكنه لا يصح اراد ان يدفعه فقال (وعدم انعقادها) اي الاجارة (في) صورة (اضافته) اي العقد (الى المنفعة) ليس لفساد المجاز بل (لانها) اي المنفعة (لا تصلح محلالها) اي لاضافة لعقد اليها لكونها معدومة (وحكمه) اي المجاز (ثبوت ما اراد به) من المعنى (خاصا كان) المجاز (او عامادخل فيه) اي في ذلك العام المعنى (الحقيقى) نحو لا ادخل دار فلان حيث يتناول الملك والعارية والاجارة (اولا) نحو لا يتبعوا الصاع بالصاعين فان المراد ما يحل فيه وهو لا يتناول المعيار الخصوص * اعلم انه لما لم يتصور من احد نزاع في صحة قولنا جاءنى الاسود الرماة الازيذا ولم يوجد القول بعدم عموم المجاز في كتب الشافعية كما ذكر في التلويح لم تعرض لذلك البحث (و) حكمه ايضا (جواز نفيها) اي الحقيقة والمراد المعنى الحقيقى (عن الجسمى) وهو المعنى المجازى حيث يقال للجد ليس باب كيقال للرجل الشجاع ليس باسد * اعلم نهم قالوا ان صحة نفي المعنى الحقيقى للفظ عند العقل وفي نفس الامر عن المعنى المستعمل فيه علامة ككون اللفظ مجازا وعدم صحته علامة كونه حقيقة وقيدوا بنفس الامر لان النفي ربما يصح لغة واللفظ حقيقة كما في قولنا ليس زيد بانسان (واعترض عليه) بانه يشكل بالمجاز المستعمل في الجزء

او اللزوم المحمولين كالانسان في الناطق والكاتب فان عدم صحة نفيه
 عنهما متحقق حيث يصح الجدل من الجانبين ولا حقيقة واجيب عنه
 بانه يصح نفي مفهومه المطابق عن المراد منهما وهو مفهومهما وهو المراد
 بصحة النفي اقول ليس المراد ذلك بل صحة نفيه عن افراد المعنى المجازي
 كما تشهد به الامثلة لانها المقصودة بالاستعمال فلا يندفع بما ذكر الاشكال
 بل الجواب انه ان اراد استعماله في مفهوم الناطق او الكاتب سلنا ان الاول
 جزء والثاني لازم لكن صحة النفي متحقق لان مفهوم الناطق ليس بانسان
 وان اراد استعماله فيما صدق عليه الناطق او الكاتب سلنا عدم صحة
 النفي متحقق لكن الاول ليس بجزء والثاني ليس بالزم نعم يرد الاشكال
 قطعيا اذا استعمل اللفظ الموضوع للعام في الخاص بخصوصه فانه
 مجاز مع امتناع سلب معناه الحقيقي عن الخاص ويخلفهما اى المجاز
 الحقيقة * اعلم ان العلماء اتفقوا على ان المجاز خلف عن الحقيقة اى فرع لها
 ثم اختلفوا في ان الخليفة (فى) حق (الكلم) اوفى الحكم فقال ابو حنيفة
 رحمه الله تعالى فى حق التكلم لا الحكم (لانهما) اى الحقيقة والمجاز (من اوصاف
 اللفظ) ولا بد ان يراعى فى حق الخليفة ايضا هذا الوصف (فكنى صحتها)
 اى الحقيقة (لفظا) اى من حيث العربية سواء صح معناها او لا ولا بد من
 امكان الاصل بالذات وامتناعه بالعرض ليخلفه خلفه حتى اذا امتنع الاصل
 بالذات لا يخلفه خلفه ولا يصح الحكم اصلا كما فى اليين الثموس حيث
 لم تجب الكفارة (وقالا) اى الامامان يخلف المجاز الحقيقة (فى) حق (الحكم)
 لانه اى الحكم هو (المقصود) باللفظ فلا بد ان يكون هو المعتبر دون
 الوسيلة اليه (فشرط صحتها حكما) ليخلفها خلفها بسبب امتناعها العارضى
 (قلنا) فى الجواب عن قولهما التجوز الذى هو (التصرف اللفظى لا يتوقف على)
 صحة (الحكم) واحتماله (كلاستثناء) فانه لما كان تصرفا لفظيا لم يتوقف
 على صحة الحكم وامكانه فان من قال لامرأته انت طالق الفاتسع مائة وتسعة
 وتسعين انه يقع واحدة ذكره فى المتنى وايجاب ما زاد على الثلاث باطل حكما
 وان صح تكلمه والاستتداد تصرف فى التكلم يمنع عن الدخول لافى الحكم
 والا لزم التناقض فصح وكذا التجوز لما كان تصرفا فى التكلم صح لاثبات
 المعنى المجازي وان لم يصح المعنى الحقيقي (فقول المولى للاكبر) اى لبدنه
 الاكبر (سنامنه هذا ابني) مراد به البنية (اصل وهذا ابني) مراد به الحرية

(خلف)

خلف والاصل صحيح من حيث العربية غير صحيح بعارض الكبرفراجه
لازم البتة وهو الحرية من حين الملك فبالضرورة (يجعل) ذلك القول
من المولى (اقرارا) بالحرية من حين الملك ولاستحالة فيه اتعا المستحيل
ثبوت البتة حتى لو قال عتق على من حين ملكته كان صحيحا (ويعتق)
العبد (عنده) اى عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى قضاء من غيبة لكونه
متعينا وعندها الاصل ثبوت البتة في الخارج والخلف ثبوت الحرية
بهذا اللفظ والاصل ممتنع فبالضرورة لا يجعل اقرارا (ولا) يعتق العبد
(عندها) اعلم ان ثبوت العتق عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى طريقين
الاول الاستعارة كما ذهب اليه بعض علماء البيان بان يطلق الابن على
من ليس بابن لاشتراكهما في لازم مشهور وهو الحرية من حين الملك وهو
في الابن اقوى واشهر الثاني المطلق السبب على المسبب فان البتة
من اسباب العتق فمن شرط في السببية ان يكون المعنى الحقيقي سببا
للمعنى المجازى بعينه تمسك بالطريق الاول ومن اكتفى بالجنسية تمسك
بالثاني (بخلاف) قول المولى لعبد (يا ابنى) حيث لا يقع به العتق (لانه)
اى النداء (لاستحضار المنادى) بصورة الاسم لا بمعناه وان لم يكن المعنى
مطلوبا لم تصح الاستعارة لتصح المعنى لان صحيح غير المطلوب اشتغال
بما لا يعنى هكذا يجب ان يعلم هذا المقام (ووقعه) اى وقوع العتق (ياحر
ويا مولاي) مع وجود النداء ههنا ايضا (لكونه) اى لكون كل واحد
من هذين اللفظين (صريحا فيه) اى في الاعتراف اما الاول فلكونه حقيقة
فيه بلا اشتراك ولاقرينة صارفة واما الثاني فلان لفظ المولى وان كان
مشتركا احد معانيه العتق لكن في العبد لا يلبق الا هذا المعنى فيعتق بالانية
لان المشترك المقترن بالقرينة المعينة حكمه حكم الصريح (ولذا) اى ولكون
المجاز خلفا عن الحقيقة بالاتفاق (امتع) المجاز (اذا امكنت) الحقيقة
لان شأن الخلف ان لا يترجم الاصل ولا ينافيه (فاذا تعذرت) اى الحقيقة
بان لا يتوصل الى المعنى الحقيقي الا بمشقة كاكل النخلة (او هجرت) بان يتركه
الناس وان تيسر الوصول اليه كوضع القدم وقيل المتعذرة ما يتعلق به
حكم وان تحقق والمهجورة ما ثبت به الحكم اذا صار فردا من افراد المجاز
(عادة او شرعا) فان المهجور شرعا كالمهجور عادة (صير اليه) اى
الى المجاز لعدم المزاحمة واما المتعذرة فكأن يقول والله لا كل من هذه النخلة

او الكرم او القدر فانه يقع على ما يتخذ منه مجازا بخلاف ما اذا قل لا آكل من هذه الشاة او نحوها فانه يقع على عينه لان الحقيقة غير معتدرة فلا يصار اليه واما الممجورة عادة فكان يقول لاضع قدسي في دار فلان فان الحقيقة اللغوية اعنى وضع القدم سواء كان مع الدخول او بدونه ممجورة عادة حتى لو وضع القدم بلا دخول لم يبحث ذكره قاضيان بل المراد المعنى المجازى وهو الدخول حافيا او متغلا اورا كبا واما الممجورة شرما فكالتمويل بالخصومة حيث لا يراد حقيقة الجدل والنزاع اذ لا اذن له في الشرع بل الجواب مطلقا اقرارا كان او انكارا بطريق استحصال المقيدي المطلق او الكل في الجزء ﴿فان قيل﴾ الواجب عند تفسر الحقيقة العدول الى اقرب المجازات كالبحث والمدافعة لا الى ابعدها كالاتقرار ﴿قلنا﴾ المدافعة هي عين الخصومة وكذا البحث اذا اريد به المجادلة وان اريد به التفحص عن حقيقة الحال ثم العمل بموجبها فهو عين الجواب والخصومة لم تجعل مجازا عن الاقرار الذى هو ضدها بل عمادت عليه القرينة كاهو الواجب (الا اذا تعارض المجاز) اى غلب في التعامل عند بعض مشايخ بلخ وفي التفاهم عند مشايخ العراق وفي الجامع الصغير ما يدل على ان الثاني قول الامام والاول قولهما حيث قال اذا حلف لا يأكل لحما فاكل لحم آدمى او خنزير حث عنده لان التفاهم يقع عليه ولا يبحث عندها لان التعامل لا يقع عليه لان لجهما لا يؤكل (واستعملت) الحقيقة في الجملة (خلافا لهما) اعلم ان الحقيقة اذا كانت ممجورة فالعمل بالمجاز اتفاقا والافان لم يصير المجاز متعارفا فالعمل بالحقيقة اتفاقا وان صار متعارفا مع استعمال الحقيقة فعنده العبرة للحقيقة لان الاصل لا يترك الا للضرورة ولا ضرورة وعندها العبرة للمجاز لان المرجوح في مقابلة الراجح ساقط بمنزلة الممجور فيترك ضرورة والجواب ان غلبة استعمال المجاز لا تجعل الحقيقة مرجوحة لان العلة لا ترجح بالزيادة من جنسها فيكون الاستعمال في حد التعارض كذا في شرح الجامع البرهاني واختاره صاحب التنقيح وهو مشعر بترجح المجاز المتعارف عندها سواء كان عاما متاولا للحقيقة ام لا وفي كلام فخر الاسلام وغيره ما يدل على انه انما يترجح عندها اذا تناول الحقيقة بعمومه كما في مسألة آكل الخنطة حيث قالوا ان هذا الاختلاف مبنى على اختلافهم في جهة خلفية المجاز فعندها لما كانت الخلفية في الحكم كان حكم المجاز لعمومه حكم الحقيقة اولى

وعنده لما كانت في التكلم كان جعل الكلام عاملا في معناه الحقيقي اولى
(وقد يتعذر ان معا) اى الحقيقة والمجاز والمراد معناها (اذا كان الحكم
ممتعا) فان وضع الكلام لافادة المراد فاذا تعذر اثبات الموضوع يجعل
مجازا او كناية تصححاله فاذا تعذر اثباته ايضا يلغو ضرورة (كقوله لامرأته
هذه بنتى حتى لا تطلق مطلقا) سواء كانت اكبر سنامه او اصغر معروفة
النسب او مجهولة اما تعذر المعنى الحقيقي وهو النسب في الاول فظاهر
واما في الثاني فلان النسب لا يجوز ان يثبت مطلقا بان يثبت منه وينتفى من
اشتهر منه لانه لما اشتهر من الغير لم يؤثر اقراره في ابطال حق الغير ولا في
حق نفسه فقط بان يثبت منه من غير ان ينتفى ممن اشتهر منه لان الشرع
يكذبه لاشتهاره من الغير ولو كذب نفسه لا يثبت فلان لا يثبت بتكذيب
الشارع اولى لان تكذيبه اقوى من تكذيب نفسه واما في الثالث فلان
الرجوع عن الاقرار بالنسب صحيح قبل تصديق المقر له اياه كاصح الرجوع
عن اليمين في العقود قبل وجود القبول فلا يمكن العمل بموجب هذا
الاقرار قبل تأكده بالقبول لاحتمال انتقاضه بالرجوع والرد هذا هو
المذكور في الاسرار والاشارات والمبسوط والامام فخر الاسلام وضع
المسئلة في معروفة النسب لان تعذر العمل فيها اظهر واما تعذر المعنى
المجازى وهو الحرمة فلانه ان ثبت فاما ان تكون الحرمة التى هى من لوازم
البنية اوالى تقطع الحل الثابت بالنكاح والاول باطل لانه مناف للنكاح
فالزوج لا يملك اثباته اذ ليس له تبديل محل الحل وكذا الثانى لانه ليس
من لوازم هذا الكلام بل من منافياته فلا يصح استعماله فيه والحاصل
ان التحريم الذى في وسعه لا يصلح الاغظ له والذى يصلح اللفظ له ليس
في وسعه فلا يصح منه اثبات التحريم بهذا اللفظ بخلاف العتق بقوله هذا
ابنى للاكبر او المعروف النسب لان موجب النوة بعد الثبوت عتق قاطع
للملك كانشاء العتق ولهذا يقع عن الكفارة ويثبت به الولا لاعتق مناف
للملك ولهذا يصح شراء امه وبنته فاثبات العتق القاطع للملك متصور
منه وثابت في وسعه فيجعل هذا ابنى مجازا منه (اقول) ينبغي ان لا يتعذر
المجاز عند من يكتفى في المجاز باعتبار السببية بكون المعنى الحقيقي سببا
للمعنى المجازى بحسنه كاسبق فليتأمل (ولا يجتمعان) اى المعنى الحقيقي
والمجازى (مرادين بلفظ واحد) لانزاع في جواز استعمال اللفظ في معنى

مجازى يكون المعنى الحقيقى من افراده كاستعمال الدابة عرفا فيما يدب على الارض ووضع القدم فى الدخول ولان امتناع استعماله فى المعنى الحقيقى والمجازى بحيث يكون اللفظ بحسب هذا الاستعمال حقيقة ومجازا معا وانما النزاع فيما اشير اليه فى المتن وهو ان يستعمل اللفظ الواحد ويراد فى اطلاق واحد معناه الحقيقى والمجازى معا بان يكون كل منهما متعاقا الحكم مثل ان تقول لا تقتل اسدا ويريد السبع والرجل الشجاع احدهما من حيث انه نفس الموضوع له والآخرون حيث انه متعلق به بنوع علاقة وان كان اللفظ بالنظر الى هذا الاستعمال مجازا والحق انه فرع استعمال المشترك فى معنيه فان اللفظ موضوع للمعنى المجازى بالنوع فاللفظ بالنظر الى الوضعين بمنزلة المشترك فن جوز ذلك جواز هذا كاشافى ومن لا فلا وان امتناعه انما هو من جهة اللغة حيث لم يثبت ذلك ولم يسمع عن يعتد به والقوم يستدلون على امتناعه عقلا بوجه ضعيفة لاحاجة الى ايرادها وردها (فلا يراد المس باليد وغير الخمر) اورد للاصل المذكور فرعين لانه اما ان يتحقق ارادة المجاز فيمتنع ارادة الحقيقة كالملازمة (فى قوله تعالى اولا مستم النساء) بحيث اريد بها الوطى * مجازا حتى حل للجنب التيمم فلا يراد المس باليد (و) اما ان يتحقق ارادة الحقيقة فيمتنع ارادة المجاز كالخمر (فى قوله) عليه الصلاة والسلام (من شرب الخمر فاجلدوه) حيث اريد بها حقيقة شربها فلا يراد غيرها من المسكرات بعلاقة المشابهة فى تخامرة العقل وانما يجب الحد فى السكر منها بدليل آخر من اجاع اوسنة * فان قيل * لم لا يجوز ان يراد بالملازمة مطلق المس الشامل للوطى * وغيره وبالخمر مطلق ما يخامر العقل فيثبت الحكم فى الجميع بطريق عموم المجاز * قلنا * لانه يتوقف على القرينة الصارفة عن ارادة المعنى الحقيقى وحده ولا قرينة ولو سلم فنخرج عن البحث * ثم لما كان مسائل يترأى فيها الجمع بين الحقيقة والمجاز اوردها وحققها فقال (واذا قال) حالفا (لا اضع قدمى فى دار فلان انما وقع ذلك) اى لفظ لا اضع قدمى (على الدخول حافيا) الذى هو من معناه الحقيقى (و) الدخول (متعلا) وماشيا (وراكبا) الذى هو معناه المجازى (و) انما وقع لفظ فى دار فلان (على الملك) الذى هو معناه الحقيقى (و) على (الاجارة والعارية) اللتين هما معناه المجازى (بعموم المجاز) اى انما وقع بطريق ارادة معنى مجازى تام شامل للمعنى الحقيقى ايضا لا بطريق

الجمع بين المعنى الحقيقي والمجازى في الإرادة (وهو) أى المعنى المجازى العام
 في الصورة الأولى (الدخول) مطلقا بدلالة العرف فكأنه قال لا أدخل
 فيبحث كيف دخل (و) ذلك المعنى في الصورة الثانية (نسبة السكنى)
 لانسبة الملك حقيقة ولا غيرها مجازا بدلالة العادة وهى الدار لاتعادي
 ولا تنجز لذاتها بل لبعض ساكنها الا ان السكنى قد تكون حقيقة وهو
 ظاهر وقد تكون دلالة بان تكون الدار ملكا له اذ يتمكن من السكنى فيها
 فيبحث بالدخول فيها سواء سكن فيها المالك او غيره لقيام دليل السكنى
 التقديرى كذا في الخانية والظهيرية لكن ذكر شمس الأئمة انه لو كان
 غيره ساكنا لا يبحث لاتقطاع النسبة بفعل التبر (و) كذا (اذا قال
 عدى كذا يوم يقدم فلان انما يتق) البعد (بالقدم لىلا او نهرا لان اليوم
 فى مثله) أى فى مثل هذا الكلام ليس بمعنى بياض النهار حتى لا يتناول
 الليل بل (بمعنى الوقت) مطلقا كقوله تعالى ومن يولهم يومئذ دبره فان
 التولى من الزحف حرام لىلا كان او نهرا وذلك لان اليوم اذا تعلق بفعل
 ممتد فلبياض النهار وبغير ممتد فلطلق الوقت لانه حقيقة فى النهار فلا يعدل
 عنه لاعتد تعذره وذلك فيما اذا كان الفعل الذى تعلق به اليوم غير ممتد
 لان الفعل المنسوب الى ظرف الزمان بواسطة تقدير فى دون ذكره يقتضى
 كون الظرف معيارا له غير زائد عليه كصمت الشهر يدل على صوم جميع ايامه
 بخلاف صمت فى الشهر فاذا امتد الفعل امتد الظرف ضرورة فيصح حمله على
 حقيقته وهو النهار والا فلا لان الممتد لا يكون معيارا لغيره فلا يصح حمله
 على النهار الممتد بل يكون مجازا عن جزء من اجزاء الزمان لا يعتبر امتداده عرفا
 سواء كان من الليل او النهار (و) كذا اذا (قال الله على كذا ونوى اليمين)
 والمسئلة على ستة اوجه لان القائل اما ان لا ينوى شيئا او ينوى النذر مع نفي
 اليمين او بدونه او بنوى اليمين مع نفي النذر او بدونه او ينوى النذر واليمين جميعا
 فالثلاثة الاول نذر بالاتفاق والرابع يمين بالاتفاق وفى الاخيرين خلاف
 واليهما اشار بقوله ونوى اليمين أى مع نية النذر او من غير تعرض له بالنفي
 والاثبات فعند ابى يوسف الخامس يمين والسادس نذر وعندهما كلاهما
 نذر ويمين وهما معنيان مختلفان موجب الاول الوفاء بالمتزم والقضاء
 عند القوت لا الكفارة وموجب الثانى المحافظة على البر والكفارة عند
 القوت لا القضاء واللفظ حقيقة فى النذر لانه المفهوم عرفا ولغة ولهذا

لا يتوقف على النية بخلاف اليمين فلما جوز الجمع بينهما لزم ظاهرا تجويز الجمع بين الحقيقة والمجاز وليس كذلك فاجاب عنه بقوله (انما لزم النذر واليمين لانه) اى هذا القول (نذر بصيغته) لكونها موضوعة لذلك (يمين) لا بصيغته حتى يلزم الجمع بل (بموجبه) وفحواه لان النذر ايجاب للمباح الذى هو صوم رجب مثلا وايجاب للمباح يوجب تحريم ضده الذى هو مباح ايضا كترك الصوم مثلا لان ايجاب الشئ بوجوب المنع عن ضده وتحريم المباح يمين لقوله تعالى قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم اى شرع لكم تحليلها بالكفارة سمي تحريم النبي عليه الصلاة والسلام مارية او العسل على نفسه يمينا وهما بحثان * الاول ان اليمين ان كان موجبه يثبت وان لم ينو كافي شراء القريب يعتق عليه وان لم ينو والا يكون جما بين الحقيقة والمجاز * الثانى ان الجمع لا يندفع بما ذكرتم لان ثبوت اليمين لما توقف على الارادة وقد اريد باللفظ ما وضع له وغيره ثبت الجمع ضرورة وما ذكرتم ليس الا بيان العلاقة بين اليمين والنذر المجوزة للمجاز * واجب عن الاول بوجهين * الاول انه لما استعملت الصيغة فى محل آخر خرجت اليمين عن ان تكون مرادة فصارت كالحقيقة المحجورة فلا يثبت من غير نية * والثانى ان تحريم ترك المنذور يثبت بموجب النذر ولا يتوقف على القصد الا ان كونه يمينا يتوقف على القصد لان الشارع لم يجعله يمينا الا عند القصد بخلاف شراء القريب فان الشرع جعله اعتاقا قصدا ولم يقصد * واجيب عن الثانى بانه انما يرد لو كان المراد بهذا الكلام معناه الحقيقى وهو ايجاب المباح والمعنى المجازى وهو تحريم المباح وهو ممنوع بل ظاهر عبارات السلف يشير الى ان ليس المراد منه غير ايجاب المباح لكن له صلاحية ان يكون يمينا عند النية فلا يكون الا نذرا نظرا الى الصيغة ويمينا نظرا الى المعنى وهو الايجاب كالهبة بشرط العوض هبة باعتبار الصيغة حتى تراعى فيه شرائط الهبة وبيع باعتبار المعنى حتى تراعى فيه احكام البيع وكالاته فانه فسح نظرا الى اللفظ وبيع نظرا الى المعنى حتى تراعى فيها احكامهما فكذلك ههنا يراعى احكامهما حتى لو لم يسم وجب عليه القضاء باعتبار النذر والكفارة باعتبار اليمين سلمنا انهما مرادان لكن لان سلم انه من قبيل الجمع بين الحقيقة والمجاز بل من قبيل الكناية وهو لا ينافى ارادة الحقيقة ولا يفهم معناها الا بالارادة والممنوع انما هو الجمع بين المعنى الحقيقى

والمجازى لا الحقيقى والمكتفى عنه ﴿فان قيل﴾ الفقهاء لا يتبرون الكناية بهذا
 المعنى ﴿اجيب﴾ بالمنع كيف وقد قال العلامة النسفى فى الكافى فبين قال الله
 على المشى الى بيت الله يجب الحج ماشيا بطريق الكناية لان هذه العبارة
 صارت كناية عن ايجاب الاحرام شرعا وعرفا ثم قال ولا فرق بين ان يكون
 الناذر فى الكعبة او خارجا منها لان هذا اللفظ صار كناية عن التزام الاحرام
 عرفا فاذا الاحرام باحد التسمكين لا يكون بلا معنى فكان من لوازم الاحرام
 وذكر اللازم وارادة المزموم كناية (ثم شرط صحته) اى المجاز (قرينة تمنعها)
 اى الحقيقة والمراد المعنى الحقيقى وفيه اشارة الى ان القرينة خارجة
 عن مفهوم المجاز بل شرط لصحته عند أئمة الاصول وان جعلت داخلة
 فى مفهوم المجاز على رأى علماء البيان (حسا) نحو لا يأكل من هذه النخلة
 (او عقلا) نحو استغزز من استطعت منهم فان العقل يدرك ان الحكيم
 لا يريد ظاهره (او عادة) كافى بين الفور فان المرأة اذا ارادت الخروج فقال
 الزوج ان خرجت فانت طالق يحمل على الفور عرفا وان كان المعنى الحقيقى
 الخروج مطلقا (او شرعا) كما فى التوكيل بالخصومة وقد سبق (وهى)
 اى القرينة هذا تقسيم للقرينة بوجه آخر (اما خارجة عن المتكلم والكلام)
 اى لا تكون امرا فى المتكلم وصفة له ولا من جنس الكلام (كدلالة الحال
 فى بين الفور) فانها ليست صفة للمتكلم ولا من جنس الكلام (او امر فى
 المتكلم كقوله تعالى واستغزز) اى حرك من استطعت منهم بوسوستك ودعائك
 الى الشر فان كون الامر تعالى وتقدس حكما يدل على انه لا بأمر ابليس
 باغواء عباده فهو مجاز عن تمكنه من ذلك واقداره عليه لعلاقة ان ايجاب
 يقتضى تمكن المأمور من الفعل وقدرته عليه (او) امر (فى الكلام فاما)
 ذلك الامر (زيادة معناه) اى معنى ذلك الكلام (فى بعض الافراد) فان
 بعض الافراد قد يكون اولى بالارادة من الآخر لاختصاص الآخر بزيادة
 ليست فى الباقى كما اذا حلف لا يأكل فاكهة لا يقع العيب لزيادة خصوصية
 فيه (او نقصانه) اى نقصان معنى ذلك الكلام (فيه) اى فى بعض الافراد
 فان بعض الافراد قد يكون اولى ايضا بالارادة من الآخر لاختصاص
 الآخر بنقصان ليس فى الباقى كما اذا قال كل مملوك لى كذا حيث لا يقع
 على المكاتب فان الملك فيه ناقص (واما محل الكلام) اى مضمونه وفصواه
 عطف على قوله فاما زيادة معناه (كقوله عليه الصلاة والسلام

(انما الاعمال بالنيات ورفع عن اتي الخطأ والنسيان) فان مضمون هذين الكلامين يدل عقلا على عدم ارادة الحقيقة اذ يحصل العمل بلانية والخطأ والنسيان يقعان غنا والنبي عليه الصلاة والسلام معصوم عن الكذب بل المراد والله اعلم حكم الاعمال وحكم الخطأ والنسيان من قبيل قوله تعالى واسئل القرية والحكم وما في معناه كالاثر واللازم مشترك لفظا بين ما يتعلق بالآخرة وهو الثواب في الاعمال المفترقة الى النية والاسم في الافعال المحرمة وبين ما يتعلق بالدنيا وهو الجواز والفساد والكراهة والاساءة ونحو ذلك وما يتعلق بالآخرة ليس حكما للاعمال واثر له على مذهب اهل الحق خلافا للمعتزلة بل هي علامات محضة كما تقرر في موضعه فاطلاق الحكم وما في معناه عليه يكون بمعنى آخر بالضرورة ولا معنى للاشتراك اللفظي الا ذلك فاذن لا تجوز ارادتهما جميعا اما عندنا فلان المشترك لا عموم له واما عند الشافعي فلان مثل هذا المجاز عنده من قبيل المقتضى ولا عموم له بالاتفاق صرح به في الاحكام وغيره بل يجب حمله على احدهما فحمله الشافعي رجة الله عليه على الثاني لوجهين الاول انه اقرب الى موافقة دلالة اللفظ على النفي لانه اذا قال لاصلاة ولاصوم الا بكذا فقد دل على نفي اصل الفعل بدلالة المطابقة وعلى نفي صفاته بدلالة الالتزام فاذا تعذر العمل بدلالة المطابقة تعين العمل بدلالة الالتزام تقبلا لمخالفة الدليل الثاني انه اذا كان اللفظ قد دل على نفي العمل وعدمه يجب عند تعذر حمل اللفظ على حقيقته حمله على اقرب المجازات الشبيهة به ولا يخفى ان مشابهة الفعل الذي ليس بصحيح ولا كامل للفعل المعلوم اكثر من مشابهة الفعل الذي نفي عنده احد الامرين دون الآخر له فكان الحمل عليه اولى وحمله ابو حنيفة رجة الله عليه على الاول لوجهين الاول ان الثواب ثاب اتفقا قاله في الاحكام المتبادر الى الفهم من نفي كل فعل كان متحقق الوجود انما هو نفي قائده وجدواه ولا فائدة اعظم من الثواب فلو اريد الصحة ايضا يلزم عموم المشترك او المجاز الثاني انه لو حمل على الثواب لكان باقيا على عمومه اذ لا ثواب بدون النية اصلا بخلاف الصحة فانها قد تكون بدون النية كالبيع والنكاح فان قيل ﴿ هذا مشترك الالتزام اذ لا بد عندكم من تخصيصها بالاعمال التي هي محل الثواب قلنا ﴾ لا حاجة اليه بعد ان يراد به ثواب الاعمال بالنيات بخلاف ارادتهم

جواز الاعمال بالنيات حيث يخرج عنه مثل البيع وغيره وكذا الحكم المقدر في الحديث الثاني وما في معناه مشترك بين المؤاخذة الآخوية والعقوبة الدنيوية فلا يجوز اراهما جميعا لما سبق والاول مراد بالاتفاق فلا يراد الثاني والالزم العموم فلا يجوز الاستدلال بالحديث الاول على اشتراط النية في الوضوء وبالثاني على عدم فساد الصلاة بالكلام ناسيا وعلى عدم فساد الصوم بالاكل نخطئا كاذهبا اليه الشافعي هكذا يجب ان يعلم هذا المقام حتى يتخلص عن الشبه والاوهام (قيل و) من هكذا القيل (مثل قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم) انى كل ما اضيف فيه الحرمة الى العين كحرمة الامهات وحرمة الميتة والخمر والخنزير فان بعض العلماء على انه مجاز من باب اطلاق اسم المحل على الحال وبعضهم على انه من حذف المضاف فان نفس مضمون الكلام يدل عقلا على عدم ارادة الحقيقة لان الحل والحرمة من عوارض الافعال لا الذوات (والصحيح) الذى عليه المحققون (انه حقيقة) لان الحرام نوعان نوع يكون منشأ حرمة عين ذلك المحل كحرمة اكل الميتة وشرب الخمر ويسمى حراما لعينه ونوع يكون منشأ الحرمة غير ذلك المحل كحرمة اكل مال البقرة فانها ليست لنفس ذلك المال بل لكونه ملك البقرة فالاكل محرم بمنوع لكن المحل قابل للاكل في الجملة بان يأكل مالكة او يأذن لغيره بخلاف الاول فان المحل قد خرج عن قابلية الفعل ولزم من ذلك عدم الفعل ضرورة عدم قابلية محله في الحرام لعينه المحل اصل والفعل تبع بمعنى ان المحل اخرج اولاً من قبول الفعل ثم صار الفعل ممنوعاً ومخرجاً عن الاعتبار فحسن نسبة الحرمة واضافتها الى المحل دلالة على انه غير صالح للفعل شرعا حتى كأنه الحرام نفسه ولا يكون ذلك من اطلاق المحل وارادة الفعل الحال فيه بان يراد بالميتة اكلها لما في ذلك من قوآت الدلالة على خروج المحل عن صلاحية الفعل بخلاف الحرام لغيره فانه اذا اضيفت الحرمة فيه الى المحل يكون على حذف المضاف او اطلاق المحل على الحال فاذا قلنا الميتة حرام فمعناه ان الميتة منشأ لحرمة اكلها فاذا قلنا خبز البر حرام فمعناه ان اكله حرام بأحد الاعتبارين (ثم) الحقيقة لما كانت اصلا لا يعدل عنه الالذاع اراد ان يبينه فقال (الداعي اليه) اى المجاز (اما) لفظى وهو (اختصاص لفظه بالعدوية) فان لفظ الحقيقة قد يكون وحشيا يتفر الطبع عنه كلفظ الخنثى مثلا ولفظ المجاز

وهو الداهية عذب لاشافر فيه (او الوزن) عطف على العذوبة فان لفظ الحقيقة قد يكون بحيث اذا استعمل لا يكون الكلام موزونا بخلاف لفظ المجاز (او المحسنات البديعية) من المقابلة والمطابقة والتجنيس والترصيع وغير ذلك فان كلا منها قد يتأتى بالمجاز دون الحقيقة (واما) معنى وهو اختصاص (معناه بالتعظيم) كاستعارة لفظ ابي حنيفة لرجل عالم (او التحقير) كاستعارة الهمج وهو الذباب الضعيف للجاهل (او الترغيب) كاستعارة ماء الحياة لبعض المشروبات لترغيب السامع (او التنفير) كاستعارة السم لبعض المطعومات لتنفير السامع (او زيادة البيان) فان قولك رأيت اسدا ابين في الدلالة على الشجاعة من قولك رأيت شجاعا لان ذكر الملزوم بينة على وجود اللازم وفي المجاز اطلاق اسم المألوم على اللازم فاستعمال المجاز يكون دعوى بالينة واستعمال الحقيقة يكون دعوى بلا بينة (او تطف الكلام) كاستعارة بحر من المسك موجه الذهب لفحم فيه جهر موقد فيفيد لذة تخيلية وزيادة شوق الى ادراك معناه فيوجب سرعة الفهم (او مطابقة تمام المراد) وهو الخاصية والمزية التي تقاد بالكلام وتتمام المراد كيفية افادته بتركيب مختلفة الدلالة عليه في مراتب الوضوح ولاخفاء في انه لا يمكن بالدلالة الوضعية والالفاظ الحقيقية لتساويها في الدلالة عند العلم بالوضع وعدمها عند عدمه وانما يمكن بالدلالة العقلية والالفاظ المجازية لاختلاف مراتب اللزوم في الوضوح واذا قصد مطابقة تمام المراد وتأدية المعنى بالعبارات المختلفة في الوضوح يعدل عن الحقيقة الماز ليتيسر ذلك ﴿تذنب﴾ قد جرت العادة بالبحث عن معاني بعض الحروف والظروف عقيب بحث الحقيقة والمجاز لئلا يتها على معان بعضها حقيقة وبعضها مجاز يتوقف شطر من المسائل الفقهية عليها وكثيرا ما يسمى الجميع حروفا تقلبها او تشبيها للظروف بالحروف في البناء وعدم الاستقلال والاول اوجه لما في الثاني من الجمع بين الحقيقة والمجاز او اطلاقا للحروف على مطلق الكلمة (من حروف المعاني) الحروف (العاطفة) سميت بها لان وضعها لمعان تتميز بها من حروف المباني التي بنيت الكلمة عليها وركبت منها فالهمزة المفتوحة اذا قصد بها الاستفهام او النداء فهي من حروف المعاني والا فهي من حروف المباني (قالوا) لمطلق الجمع) اى جمع الامرين وتشريكهما في الثبوت مثل قام زيد وقعد عمرو

اوفى حكم نجو قام زيد وعمر او فى ذاف نحو قام وقعد زيد (بلا) دلالة على
 (مقارنة) اى اجتماع المعطوف مع المعطوف عليه فى الزمان كما نقل عن مالك
 ونسب الى الامامين (ولا) دلالة على (ترتيب) اى تأخر ما بعدها عما قبلها
 فى الزمان كما نقل عن الشافعى ونسب الى ابى حنيفة رحمه الله تعالى
 واستدلوا على ذلك بوجوه اخير ههنا اثنان منها واشير الى الاول بقوله
 (لنقل) عن أئمة اللغة حتى ذكر ابو على انه يجمع عليه وقد نص عليه
 سيديويه فى خمسة عشر موضعا من كتابه واشير الى الثانى بقوله (والاستقراء)
 اى استقراء موارد الاستعمال فانا نجدها مستعملة فى مواضع لا يصح فيها
 الترتيب او المقارنة والاصل فى الاطلاق الحقيقة ولا دليل على الترتيب
 او المقارنة حتى يكون ذلك معدولا عن الاصل ولما ذهب بعضهم الى انه
 للمقارنة عندها استدلالا بوقوع الثلاث عندها فى قوله لغير الموطوءة
 ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق اراد ان يدفعه فقال (فوقوع
 الثلاث عندها) اذ قيل (لغير الموطوءة ان دخلت الدار فانت طالق وطالق
 وطالق) ليس لدلالته على المقارنة بل (لان زمانه) اى زمان وقوع الطلاق
 هو (زمان وجود الشرط) ولا تفريق فى ذلك الزمان (و) انما التفريق
 فى ازمة التعليق لا (فى ازمة) (التطبيق) حتى يتعدد الطلاق بتفرقة
 ازمة التطبيق فان الترتيب انما هو فى التكلم لا فى صيرورة اللفظ تطبيقا
 (كما اذا كررت الشرطية) بان يقال لغير الموطوءة ان دخلت الدار فانت طالق
 ثلاث مرات فعند الشرط يقع الثلاث اتفاقا فكذا ههنا (او قدم الاجزئة)
 بان يقال لغير الموطوءة انت طالق وطالق وطالق ان دخلت الدار حيث يقع
 الثلاث اتفاقا لانه اذا قال ان دخلت الدار تعلق به الاجزئة المتوقفة دفعة
 * ولما ذهب بعضهم الى انه للترتيب عند ابى حنيفة استدلالا بوقوع
 الواحدة عنده فى الصورة المذكورة اراد ان يدفعه ايضا فقال (ووقوع
 الواحدة عنده) فى الصورة المذكورة ليس لدلالته على الترتيب بل (لان
 الوقوع) اى وقوع الاجزئة انما هو (على التعاقب) دون الاجتماع
 (كالتعليق) فانه ايضا على التعاقب وذلك لان قوله ان دخلت الدار فانت
 طالق جملة كاملة مستغنية عما بعدها فيحصل بها التعليق بالشرط وقوله
 وطالق جملة ناقصة مقترنة فى الافادة الى الاولى فيكون تعليق الثانية بعد
 تعليق الاولى والثالثة بعدها فاذا كان تعليق الاجزئة بالشرع على سبيل

التعاقب دون الاجتماع كان وقوعها ايضا كذلك لان المعلق بالشرط
 كالمنجبر عند وقوعه وفي المنجبر تبين بالاولى فلا يصادف الثانية والثالثة المحل
 فكذا المعلق اذا وقع (بمخلاف) صورة (التكرار) التي اورداها مقيسا
 عليها فان كل واحد من الاجزئة يتعلق بالشرط بلا واسطة الاخر في هذه
 الصورة واما في محل النزاع فيتعلق الثاني بواسطة الاول والثالث بواسطة
 الثاني كما عرفت فافترقا (و) بمخلاف صورة (التقديم) ايضا فان الكل
 يتعلق بالشرط دفعة لانه اذا كان في آخر الكلام ما يغير اوله يتوقف الاول
 على الآخر فلا يكون فيه تعاقب في التعليق حتى يلزم تعاقب في الوقوع (وهي)
 اى الواو اذا دخلت بين الشئين فاما ان يتعلق المعطوف عليه بشئ مثل
 ان يقع خبر المبتدأ او جزءا لشرط او صفة لموصوف او نحو ذلك (تفيد)
 الواو حينئذ (الجمع) بينهما (في) ذلك (التعلق) فقوله ان دخلت هذه
 الدار فانت طالق وطالق وطالق بعد قوله كما حلفت بطلاقك فانت طالق يمين
 واحدة ولذا تقع طلاقة واحدة اتفاقا لا تكرار الشرط ليكون حلفين فيقع
 ثنتان بمقتضى كما وكذا انت طالق ان دخلت هذه الدار وان دخلت هذه
 يقع به واحدة وان دخلتهما (او) لم يتعلق المعطوف عليه بشئ فتفيد
 الواو حينئذ الجمع بين ذينك الشئين (في الحصول) اى حصول مضمونهما
 في الواقع فقط بلا اعتبار خصوصية الاول في الثاني او العكس وانما افادت
 ذلك اذلولها لاحتمل الرجوع والاضراب عن الاول نحو ان دخلت الدار
 فانت طالق وان دخلت الدار فانت طالق حيث يقع ثنتان اذا دخلتهما
 (واما الزيادة) على ذلك من اعتبار قيود الاول في الثاني والعكس
 (فن القرائن) ولا يدل عليها الواو اصلا مثلا اذا قيل هذه طالق ثلاثا وهذه
 طالق انما تطلق الثانية واحدة لانه لو قصد الثلاث لم يذكر طالق الثاني وعلى
 هذا فقس (وتستعار) الواو (للحال) لان الواو لمطلق الجمع والاجتماع
 الذى بين الحال وذيهما من محتملاته فيجوز استعارتها بمعنى الحال عند الاحتياج
 (كادالى الفا وانت حر فلا يفتق قبل الاداء) لان الواو للحال اذ لا وجه
 للمعطف ههنا لان الجملة الاولى فعلية طلبية والثانية اسمية خبرية وبينهما
 كمال الانقطاع والاحوال شروط لكونها مقيدة كالشرط فتتعلق الحرية
 بالاداء كما في قوله ان دخلت الدار راصبة فانت طالق بتعلق الطلاق
 بالركوب فملقه بالدخول فصار كانه قال اذا دبت الى الفا فانت حر فان
 قيل ما ذكر عكس ما يقتضيه ذلك الكلام فان الواو لما دخلت في انت

حر اقتضت ان تكون الحرية شرطا للاداء فتكون سابقة عليه لوجوب تقدم الشرط على المشروط فلا يكون معلقا بل تقع الحرية في الحال ﴿فلنا﴾
اولا انه من باب القلب والتقدير كن حرا وانت مؤد الى الفا وانما جل عليه لامتاع تعليق الاداء بما دخل فيه الواو لان التعليق انما يصح من يصح منه التمييز وليس في وسع المتكلم تمييز الاداء فكيف يصح تعليقه ولما لم يصح العمل بظاهره ولم يمكن العمل بالمطف ايضا جل على القلب الذي هو شعبة من البلاغة وثانيا ان الجملة الواقعة حالا قائمة مقام جواب الامر بدلالة مقصود المتكلم فأخذت حكمه فمعنى الكلام ادم الى الفا تنصر حرا فتكون الحرية معلقة بالاداء ضرورة (والفاء للتعقيب) اى لافادة كون ما بعده بنحو ما قبله بغير مهلة قال الشيخ عبد القاهر اصل الفاء الاتباع والمطف فرع على ذلك الا يرى انه لا يعبر عن الاتباع بوجه وقد يكون الاتباع مجزئا من المطف كما في جواب الشرط بالفاء (ففي) قوله (ان دخلت هذه) الدار (فهذه لا يحنث بترك) دخول (احديهما ولا بتدعيم) دخول (الثانية) على دخول الاولى (و) لا (بتأخيرها) اى الثانية عن الاولى (بمهلة) لان الشرط انما هو دخول الثانية تعقيب الاولى بلامهلة (وتدخل حكم العلة) يعنى ان الاصل ان تدخل الفاء حكم العلة لترتبه عليها نحو جاء الشتاء فتأهب (فقوله فهو حر في جواب) من قال (بعت منك هذا الصديقكنا قبول) للبيع (واعتاق) للعبد لانه ذكر الحرية بحرف الفاء تعقيب الايجاب وهى للترتيب ولا يترتب العتق على الايجاب الا بعد ثبوت القبول فيثبت ذلك بطريق الاقتضاء بخلاف قوله هو حرا وهو حر حيث لا يكون قبولا للبيع لعدم ما يوجب التعقيب فيبقى محملا لرد الايجاب بان جعل اخبارا عن الحرية الثابتة قبل الايجاب ولقبول البيع بان جعل انشاء الحرية في الحال فلا يثبت القبول بالشك ويسمى هذا فاء التفرع والسيية (وقد تدخل) الفاء (العلل اذا دامت) تلك العلل فانها اذا كانت دائمة كانت في حالة الدوام متراحية عن ابتداء الحكم كما يقال لمن هو في قيد ظالم ابشر فقد اتاك العوث فان العوث بعد ابتداء الاضرار باق ويسمى هذا فاء التعليل لانها بمعنى لانه (ففي قوله ادم الى الفا فانت حريقت حالا) لان معناه ادم الى الفا لانك حر وانما لم يحمل على تعليق الحرية بالاداء كما هو حقيقة الفاء بتقدير ان ادبت الى الفا فانت حر لان الاضرار خلاف الاصل فلا يصار اليه

بلا ضرورة ﴿فان قيل﴾ دخول الفاء على العلل ايضا خلاف الاصل ﴿قلنا﴾ فيما ذهبنا على بحقيقة الفاء من وجه لان العلة لما كانت مستدامة يحصل الترتيب فكان اولى من الاضمار وفيه بحث لان الاضمار وان كان خلاف الاصل الا ان فيه عملا بحقيقة الفاء من كل وجه فينبغي ان يكون اولى فالصواب ان يقال تقدير الشرط الناقل الى المستقبل عند التلطف به لم يعهد مع الماضي نحو أتيتي اكرمتك فقدم تقدير الشرط مع الاسمية وهي ابد من الماضي اولى (وتستعار) الفاء (للوافى) قوله لفلان (على درهم فدرهم) حتى يلزمه درهمان لان الفاء للترتيب ولا يمكن رعايته بين العينين حقيقة بل بين الفعلين والدراهم في الذمة في حكم العين فلا يتصور فيها الترتيب فيجعل الفاء مجازا عن الواو لمشاركتها في نفس العطف ويجوز ان يصرف الترتيب الى الوجوب لا الواجب وتبقى الفاء على حقيقتها (وتم للترخي) وهو ان تكون بين المعطوفين مهلة لكن ذلك التراخي عند ابي حنيفة (في التكلم) ويلزمه التراخي في الحكم بمنزلة ما لو سكت ثم استأنف قولا بكمال التراخي اذ لو كان التراخي في الحكم دون التكلم لكان التراخي موجبا من وجهه دون وجه ولانها دخلت في اللفظ فيجب اظهار اثر التراخي فيه ايضا (وعندها في الحكم) لا التكلم لانه متصل في التكلم حقيقة فكيف يجعل منفصلا والعطف لا يصح مع الانفصال فينبغي ان يكون الاتصال لفظا مراعاة لحق اللفظ ﴿قلنا﴾ ليس المراد انه لتراخي اللفظ بل لتراخي الحكم الحاصل عند تراخي اللفظ وصحة العطف تعتمد على الاتصال صورة ولا نزاع في اعتباره حتى تم الثاني بما تم به الاول وانما النزاع في جعله الاتصال الصوري المشروط في العطف بمنزلة الانفصال الصوري حتى لا يتعلق الثاني بما يتعلق به الاول (فاذا قال) الزوج (لغير الموطوعة انت طالق ثم طالق ان دخلت الدار ازل الاول) لعدم تعليقه بالشرط الآتي لانه كالتفصيل عنه صورة (ولغا الباقي) لعدم المحل لان المرأة غير موطوعة (ولو قدم الشرط تعلق الاول) وقائده انه ان ملكها ثانيا ووجد الشرط يقع الطلاق (ونزل الثاني) في الحال لعدم تعليقه بالشرط كانه قال ان دخلت الدار فانت طالق فسكت ثم قال انت طالق (ولغا الثالث) لعدم المحل ﴿فان قيل﴾ ينبغي ان يلغوا الثاني ايضا لان التراخي لما اعتبر في اللفظ صار كانه سكت ثم قال طالق فيكون خبر ا بلا مبتدأ فيلغوا ضرورة ﴿قلنا﴾ انما لم يلغ لما عرفت ان صحة العطف

مبنية على الاتصال صورة وذلك موجود ههنا فيعتبر في الثاني ماتم به الاول
(وفي) حق (الموطوءة ان آخر) الشرط (نزل الاول والثاني في الحال)
لعدم تعليقهما بالشرط فكأنه سكت عليهما ثم قال انت طالق ان دخلت
الدار ولما كانت موطوءة كانت محلا فيقع طلقتان (وتعلق الثالث) لقربه
بالشرط (وان قدم) الشرط (تعلق الاول) لانصاله به (ونزل الباقي) اى
الثاني والثالث لوجود المحل (وقالوا) الجمل المذكورة (تتعلق جميعا)
بالشرط (وينزلن بالترتيب) عند وجود الشرط في الصور كلها لان ثم
للعطف بالتراخي في الحكم فلو وجود العطف يتعلق الكل بالشرط ولوجود
التراخي حكما يقع مرتبا فاذا كانت عند وجود الشرط موطوءة تقع
الثلاث والاتقع واحدة ويلغو الباقي لعدم المحل (ويستعار) ثم (للواو
بجامع كونهما) للعطف (كقوله عليه الصلاة والسلام) من حلف على يمين
ورأى غيرها خيرا منها (فليكفر عن يمينه ثم ليات) بالذى هو خير وانما جلتاه
عليه عملا بالرواية الاخرى فليات بالذى هو خير ثم ليكفر عن يمينه فان ثم
في هذه الرواية على حقيقته اذ الكفارة واجبة بعد الحنث اجاعا وهذه
الرواية هى المشهورة ولا تعارضها الرواية الاولى لانها غير مشهورة كذا
في الاسرار ولو صحت لكان ثم ثم بمعنى الواو مجازا لانا لو علمنا بحقيقته لا يمكن
العمل بحقيقة الامر لان التكفير قبل الحنث ليس بواجب بالاجاع فتعين المجاز
في ثم دون الامر تحقيقا لما هو المتصود وهو الامر بالتكفير اذ الكلام سيق له
(وبلى للاضراب عما قبله) اى جمله في حكم المسكوت عنه بلا تعرض
لنفيه واثباته واذا انضم اليه لاصار نصا في نفيه نحو جاءني زيد لابل عمرو
كذا ذكره المحققون فعلى هذا لا يكون معنى التدارك في قوله (واثبت
ما بعده على) سبيل (البدارك) ان الكلام الاول باطل وغلط بل ان التكلم به
ما كان ينبغي ان يقع وقيل هو الرجوع عن الاول وابطاله واثبت الثاني
تدارك لما وقع اولاً من الغلط فلا يقع في كلام الله تعالى الاحكاية او بتأويل
ثم الاضراب انما يصح اذا احتمل الصدر الرد والرجوع وهو في الاخبار
دون الانشاء لان التدارك للكذب ولا كذب في الانشاء كما ظن صاحب
التفقيح فانه لتدارك الغلط وهو اعم من الكذب بل لان الانشاء ايجاد معنى
بلفظ يقارنه في الوجود فكما يتلفظ يوجد فلا يمكن اعدامه حين هو موجود
(ففي) قوله (انت طالق واحدة بل شتين تطلق الموطوءة ثلاثا) لانه لم يمكن

ابطال الاول لكونه انشاء وقد وقع الاخير ان لبقاء المحل (بخلاف) قوله
 (له على درهم بل درهمان) فانه يلزمه درهمان استحسانا لان المراد بمثل هذا
 الكلام عادة التدارك بنفي انفراد ما اقربه او لا بنفي اصله كيف واصله داخل
 في الثاني ولو صح التدارك بنفي اصله لاجتماع النفي والاثبات في شيء واحد
 فكانه قال له على درهم ليس معه غيره ثم تدارك فقال بل معه درهم آخر
 كما يقال سني ستون بل سبعون (ولكن للاستدراك) اي التدارك وهو رفع
 التوهم الناشئ عن الكلام السابق مثل ما جاءني زيد لكن عمرو اذا توهم
 المخاطب عدم محيى عمرو ايضا لمخالطة بينهما (بعد النفي ان دخلت المقرد)
 فانها لما وضعت للاستدراك وجب مغايرة ما بعدها لما قبلها فاذا عطف بها
 مفرد وهو لا يحتمل النفي يجب ان يكون ما قبلها منفيا لتحصل المغايرة (ويجب
 اختلاف طرفيها) نفيا واثباتا لفظا نحو جاءني زيد لكن عمرو لم يجيء
 او معنى نحو سافر زيد لكن عمرو حاضر (ان دخلت الجملة) لاحتمال كل
 من الجملتين النفي والاثبات فيحصل معنى الاستدراك ثم ان كونه للاستدراك
 ليس على الاطلاق بل (بشرط اتساق الكلام) اي انتظامه بان يصلح
 ما بعد لكن تداركا لما قبلها وذلك بطريقتين الاول ان يتحقق بين اجزاء
 الكلام ارتباط معنوي ليحصل العطف والثاني ان يكون محل الاثبات
 غير محل النفي ليتمكن الجمع بينهما (كلك) اي كك قوله لك (على الف
 قرص فقال) المقرله (لا لكن غضب) فان الكلام لما انسق صح الوصل
 ولكن وجل على الخطأ في السبب لا الواجب فنفي القرض وأثبت الغضب
 (فلولاه) اي لولا الاتساق بان يفوت احدا لاسرين المذكورين ولا يصلح
 ان يكون ما بعدها تداركا لما قبلها (يكون ما بعدها) كلاما مستأنفا لا لتعلق
 له بما قبله (كقول المولى لامة تزوجت بغير اذنه) اي المولى (لا اجيزا للنكاح
 لكن اجيزه بمائتين) لانه نفي اجازة النكاح عن اصله فلا معنى لاثباته
 بمائة او مائتين وانما يكون متسقا لو قال لا اجيزه بمائة لكن اجيزه
 بمائتين ليكون التدارك في قدر المهر لا اصل النكاح هذا هو الموافق
 لرواية الجامع وكتب الاصول وزعم صاحب الكشف انه اذا قيل
 لا اجيز النكاح بمائة لكن اجيزه بمائتين كان كلاما غير متسق لما فيه
 من نفي فعل واثباته بعينه وحين اعترض عليه بعض الافاضل بان النفي
 في الكلام المقيد راجع الى القيد والايلازم العبث في ذكر القيد

(اجاب)

اجاب عنه بالمتنع بل هو راجع الى الذات المقيدة دون مجرد القيد وانما يلزم
 العبث لولم يفد الاحتراز عن مقيد آخر * (اقول) فيه بحث * اما اولاً فلان
 كون النفي راجعاً الى القيد في مثل هذا الموضع مما يشهد به نقل أئمة العربية
 حتى صرح به الشيخ عبد القاهر في غير موضع من دلائل الاعجاز برجوع
 النفي الى القيد مطلقاً فلا يوجد له * واما ثانياً فلان معنى رجوع النفي الى القيد
 رجوعه الى المقيد باعتبار القيد بمعنى انه لا يدل على نفي اصله على الإطلاق
 ولا يدعى احد رجوعه الى مجرد القيد بل ربما يدعى دلالة على ثبوت
 الاصل مقيداً بقيد آخر * واما ثالثاً فلانه اذا افاد الاحتراز عن مقيد آخر
 لم يكن الفصل المنفي عين المثبت فيما نحن فيه وقد قال لمافيه من نفي فعل
 واثباته بعينه فالاولى في الاعتراض ان يقال ابتداء لانسلم ان قوله لا اجيزه
 بمائة لكن اجيزه بمائتين يفيد نفي فعل واثباته بعينه ليكون غير متسق
 بل يفيد نفي مقيد واثبات مقيد آخر (واولاً حذماً فوقه) اي مافوق الاحد
 بمعنى الواحد وهو شيان فصاعداً اختيرت هذه العبارة للاختصار (فيوجب
 الشك في الاخبار) لا بمعنى انه موضوع له لان وضع الكلام للافهام فلا يناسبه
 الشك والابهام بل بمعنى انه اكثر ما يحصل من الكلام وهو الاخبار
 فان الاخبار بمعنى احد الشخصين يكون غالباً لشك المتكلم فيه بان يعلم
 ان الجائي احدهما ولا يعلم بعينه وقد يكون لتشكيك السامع لغرض له
 في ذلك وقد يكون لمجرد ابهام واظهار نصفة مثل وانا واولياكم لعل هدى
 او في ضلال مبين وبالجملة الاخبار بالمبهم لا يخلو من غرض الا ان المتبادر
 منه الى الفهم هو الشك فن ههنا ذهب بعضهم الى انه للشك والظاهر
 انه لا نزاع لانهم لم يريدوا التبادر للذهن اليه عند الإطلاق وما ذكروه
 من ان وضع الكلام للافهام على تقدير تمامه انما يدل على ان اولم يوضع
 للتشكيك والا فالشك ايضاً معنى يقصد افهامه بان يخبر المتكلم المخاطب
 بانه شك في تعيين احد الامرين بخلاف الانشاء فانه لا يحتمل الشك
 او التشكيك لانه لاثبات الحكم ابتداء (و) لهذا توجب او (التخير في الانشاء)
 وقد تفيد الاباحة والتسوية وغير ذلك مما يناسب المقام فالتخير كافي قوله
 تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين الآية فانه بمعنى الامر اي ليكفر
 باحد هذه الامور وسيجيء الفرق بينه وبين الاباحة (في) قوله (هذا
 حر او هذا لجمعه) اي جمع هذا القول وهو علة لقوله لا يعتق ويوجب

قدمت عليهما (جهتیهما) ای جهتی الاخبار والانشاء فانه اخبار لغة
 وهو ظاهر وانشاء شرعا وعرفا لانه لم يتحقق الحرية بغير هذا اللفظ
 فلو كان خبرا محضا لكان كذا فوجب ان تجعل الحرية ثابتة قیل هذا
 الكلام بطريق الاقتضاء تصحیحا لمدلوله اللغوی وهذا معنى كونه انشاء
 شرعا وعرفا واخبارا حقيقة ولغة فلجهة الاخبارية (لا یتق العبد
 فی الإشارة الیه والی الحر) لرجحان احتمال الخبرية ههنا (و) لجهة
 الانشائية (بوجوب ولاية تعین) يعبر عنها بالتحير فانه مخصوص بالانشاء كما
 سبق (یجمع) ذلك التعین ایضا وهو ان يقول اردت هاتین (الجهتین)
 المذکورتن (فشرط) لجهة الشائئة (صلاحية المحل عند البیان) حتى
 اذا مات احدهما فقال اردت الميت لا یصدق (و) لجهة اخباريته (صح
 الجبر علیه) ای على ذلك البیان فانه لا جبر فی الانشآت بخلاف الاخبارات
 كما اذا اقر بالمجهول فانه یجب علی البیان وهذا ما قبل ان البیان انشاء من
 وجه اخبار من وجه (ولذا) ای ولكون او لاحد الامرین فصاعدا
 الصالح کل منهما للاتصاف بالحکم علی السوية اذ من ههنا نشأ الشك
 فی الخبر والتحیر فی الانشاء (ابطلا) ای ابو یوسف ومحمد رحمهما الله تعالی
 قول المولی (هذا حر او هذا العبد ودابته) وجعله لغوا لا یتب به العتق
 لعدم صلاحية الدابة للاتصاف بالحرية هذا هو العلة الصحيحة لاما قال
 صاحب التتقی وغيره ان وضعه لاحدهما الذی هو اعم من کل منهما
 وهو غیر صالح للعتق لما یرد علیه ان ایجاب العتق انما هو علی ما یصدق
 علیه انه احد الشئیین لاعلی المفهوم العام اذ الاحکام تتعلق بالذوات
 لا بالمفهومات (وان صحیح) ابو حنیفة رحمه الله تعالی هذا القول (بان
 جعله مجازا عن المعین) لان خلفية المجاز عنده فی اللفظ كما سبق وهی
 تحتل التعین حتی یلزمه فی العبدین ویتعین بموت احدهما او بیعه والعمل
 بالمحتمل اولی من الاهدار فیلغو ذکر ضمیمته كالوصية لحي ومیت (و فی)
 قوله لعیده الثلاثة (هذا حر او هذا وهذا) عطف لثانی باو والثالث
 بالواو (یعنی الثالث) فی الحال (و یخبر فی الاولین) لان سوق الكلام
 لا یجاب العتق فی احد الاولین وتشریک الثالث له فیما سبقه الكلام
 (كاحدهما حر وهذا) فالعطوف علیه هو المأخوذ من صدر الكلام
 لاحد المذکورین بالتعین وقیل لا یتق احدهم فی الحال ویكون له الخیار

بين الاول والاخيرين لان الثالث عطف على ما قبله والجمع بالواو بمنزلة الجمع بالنف الثنية فكأنه قال هذا حر او هذان كما اذا حلف لا اكلم هذا او هذا وهذا فانه يحتمل بالاول او بالاخيرين جعلا لا بالثاني وحده او الثالث وحده والاول اولى لوجهين الاول ان تقدير الكلام على الاول احدهما حر وهذا حر وعلى الثاني هذا حر او هذان حران والمذكور في المعطوف عليه لفظ حر لحران فتقديره في المعطوف اولى والثاني ان الثاني غير الاول من الجزم الى التردد فيتوقف عليه لا الثالث لان الواو للتشريك فيقتضى وجود الاول فيثبت التغير بين الاول والثاني بلا توقف على الثالث فكأنه قال احدهما حر وهذا * واعترض على الاول بجواز تقديره مفرد لكل من الاخيرين كأن يقال هذا حرا وهذا حر وهذا حر وعلى الثاني بان التشريك لا ينافي التغير كما في لا اكلم هذا او هذا وهذا بل يوجهه ههنا اذ يجب جمع الاخيرين في الاختيار حينئذ ولا يكفي احدهما * واجيب عن الاول بان الظاهر عند تقدير الخبر لكل ان لا يجتمع في احد شقي التخيير فانه اذا قال هذا حر او هذا حر وهذا حر فالظاهر قصد الايقاع في الثالث في الحال لان افراد الخبر بالذكر ولو تقديرا اشارة افراده بالحكم المستقل لا تشريك * وعن الثاني بان مفردة الثالث تتوقف على عطفه على الثاني معينا وفيه النزاع ففيه المصادرة بخلاف الثاني فانه معطوف على الاول ومغبره قطعا (وتفيد) او (العموم) اذا استعملت (في) سياق (النفي) وما بعناه كالنهي (لفظا) نحو ماجاءني زيد او عمرو اى لا هذا ولا ذاك ونحو قوله تعالى ولا تطع منهم آثما او كفورا اى لا هذا ولا ذاك فيمثل بان لا يطعهما اصلا لا بان يطع واحدا منهما فقط (او معنى) بان يقع في اليقين المثبت نحو افعلت هذا او هذا بمعنى لا افعل شيئا منهما او في الاستفهام الانكاري نحو افعلت هذا او هذا بمعنى ما فعلت شيئا منهما والسر في افادتها العموم ههنا انها لاحد الامرين من غير تعيين وانشاء الواحد المبهم لا يتصور الا بانشاء المجموع فقوله تعالى ولا تطع منهم آثما او كفورا معناه لا تطع احدا منهما وهو نكرة في سياق النفي فيعم وكذا ماجاءني زيد او عمرو فان معناه ماجاءني احدهما بخلاف الواو فانها في العموم حتى اذا قال لا افعل هذا او هذا يحتمل بفعل احدهما واذا قال هذا وهذا يحتمل بفعلهما لا بفعل احدهما لان المراد بمجموع الفعلين فلا يحتمل البعض

(الاقربينة) حالة او مقالية تمنع كلمة او عن حملها على العموم وتدل على انها لا يقاع احدا النفيين فيحيزند تفيد عدم الشمول * قال صاحب التلويح في تمثيله كاذب اليه صاحب الكشف في قوله تعالى يوم يأتي بعض آيات ربك لا ينفع نفسا ايانا منها لم تكن آمنت من قبل او كسبت في ايمانها خيرا انها تدل على ان عدم النفع لمن لم يجمع بين الايمان قبل اشراف الساعة وبين كسب الخير في الايمان ولم يحمله على عموم النفي بمعنى ان عدم النفع لمن لم يعمل لا الايمان قبلها ولا كسب الخير فيه لان نفي الايمان يستلزم نفي كسب الخير في الايمان * وفيه بحث لان كلام صاحب الكشف ليس بقطعي في ان او في الآية في سياق النفي حتى يستفاد نفي العموم من القربينة بل يحتمل كون او دخلت على النفي فافادت ايقاع احد النفيين لاعمومه والتقدير لم تكن آمنت او لم تكن كسبت وذلك لانه قال قوله كسبت في ايمانها خيرا عطف على آمنت فتوهموا من ظاهره ان مراده ان كسبت عطف على آمنت عطف مفرد على مفرد حتى ان النفي المستفاد من لم تكن آمنت متوجه الى كسبت ايضا قطعاً وليس كذلك بل يحتمل ان يكون مراده ان كسبت عطف على آمنت ولم تكن المقدر عطف على لم تكن المذكور عطف المفردات على المفردات ويؤيد ما ذكرنا قوله في شرح الكشف ان العموم انما يلزم اذا عطف احد الاخرين على الآخر باو ثم سلط عليه النفي مثل لم تكن آمنت او عملت لا اذا عطف باونقي امر على نفي امر كما تقول لم تكن آمنت او لم تكن كسبت وهما قد تمذرا الاول للزوم التكرار فتعين الثاني تلخيصه العموم انما هو في نفي العطف باو لا في عطف النفي باو فقوله او كسبت عطف على آمنت بالنظر الى الظاهر واما في التحقيق فكسبت خبر لم تكن المحذوف على معنى لم تكن آمنت او لم تكن كسبت هذا كلامه * واذا تأملت فيه حق التأمل عرفت ان بينه وبين ما ذكر في التلويح تنافيا في غاية الظهور ولكن من لم يجعل الله له نورا فانه من نور * وقد بقي لي في كلام الفاضل بحثان الاول ان صاحب الكشف بعد ما قال قوله او كسبت عطف على آمنت لا وجه لان يقال في توجيهه فقوله او كسبت عطف على آمنت بالنظر الى الظاهر واما في التحقيق فكسبت خبر لم تكن المحذوف فانه تشويه لكلامه لا توجيه لمرامه * والثاني ان عطف كسبت على آمنت لا ينافي كون كسبت خبر لم تكن المحذوف حتى يكون الاول بناء على الظاهر والثاني بناء على التحقيق

لما عرفت أن كسبت مع كونه خبر لم تكن المحذوف معطوفا على آمنت
فلتأمل (و) حكم او (كعكس) حكم (الواو) فانه انفي الشمول لانها للجمع
ونفي المجموع ويمحوز ان يكون بنفي واحد الا ان يدل قرينة حالية او مقالية
على انها الشمول النفي نحو لا ترتكب الزنا واكل مال اليتيم وكذا اذا نفي بلا الزائدة
المؤكدة للنفي مثل ما جاء في زيد ولا عمرو فالخاصل ان او اذا وقعت في سياق
النفي وخلت عن القرينة تحمل على شمول النفي والا فعلى نفي الشمول والواو
بالعكس (وقد تكون) او (للاباحة) كانتكون للتخير على ماسبق * اعلم ان مثل
قولنا اقل هذا اذاك يستعمل تارة في طلب احدا الامرين مع جواز الجمع
بينهما ويسمى اباحة (نحو جالس الفقهاء او المحدثين) وتارة في طلبه
مع امتناع الجمع ويسمى تخيرا كقوله بع عبدي هذا اذاك والاباحة
والتخير قديضان الى صيغة الامر وقديضان الى كلمة او وقد عرفت
انها لاحد الامرين فجواز الجمع وامتناعه انما هو بحسب القرائن * فان قيل *
قد لا يتمتع الجمع في التخير كما في خصال الكفارة * قلنا * المراد امتناع الجمع
من حيث الامثال بالامر ففي امر الوجوب لا يكون الامثال الاباحه
وليس جمع الجامع من حيث الامثال به بل للاباحة الاصلية حتى لو لم يكن
لم يحز كما اذا قال بع هذا العبد اذاك وطلق هذه الزوجة او تلك وقد يفرق
بينهما بانه لا يجب في الاباحة الاتيان بواحد يجب في التخير فان كان الاصل
فيه الحظر وثبت الجواز بعارض الامر كما اذا قال بع من عبيدي هذا
او ذاك يتمتع الجمع ويجب الاقتصاد على الواحد لانه المأمور به وان كان
الاصل فيه الاباحة ووجب بالامر واحد كما في خصال الكفارة جاز الجمع
بالاباحة الاصلية وهذا يسمى التخير على سبيل الاباحة (و) قديكون او لا لعطف
بل (بمعنى حتى او) بمعنى (الى او) بمعنى (الان) اذا وقع بعدها مضارع
منصوب ولم يكن قبلها مضارع كذلك بل فعل ممتديكون كالعام في كل زمان
ويقصد انقطاعه بالفعل الواقع بعد او المانع من العطف اما لفظي او معنوي
الاول (كقوله تعالى ليس لك من الامر شيء او يتوب عليهم او يعذبهم)
على احد الاقاول اي ليس لك من الامر في عذابهم واستصلاحهم
شيء حتى تقع توبتهم او تعذيبهم فان عطف الفعل على الاسم غير جائز
وتحريم ان يدعو عليهم بالهلاك يحتمل الامتداد فحمل على الغاية (و) الثاني
(نحو لا زمنك او تعطيني حتى) فان المقصود وهو كون لازم لاجل

٤ وتحقيقه حروف
الاستثناء تقتضى ان
يكون هنا مستثنى
منه وحروف الجر
تقتضى ان يكون ذلك
غير الاذن لان الالتصاق
انما يكون بين
شئين ملتصقين فلا بد
ان يكون المستثنى غير
الاذن فيكون المستثنى
منه كذلك فاجم
مصدر الفعل المذكور
اذ لا دليل على غيره
ثم غير المفوظ اذا
قدر مفعولان كان
ذلك شرعا يسمى
مقتضى وان كان لغة
يسمى محذوفا والفرق
بينهما ان المحذوف
يقبل العموم دون
المقتضى كاسيأتى فى
موضع ان شاء الله
تعالى وههنا المصدر
ثبت تقديره لغة لا
شرعا فيعم لوقوعه فى
سياق الشرط فانه فى
حكم النفي فصم
الاستثناء ٢

الاعطاء لا يحصل مع العطف فسقطت حقيقته واستعير لما يحتمله وهو
الغاية او الاستثناء لان تناول احدهما كورين يقتضى تنهى احتمال كل منهما
وارتفاعه بوجود صاحبه ويحتمله الكلام لاحتمال صدره الامتداد وشمول
الاقوات فوجب اضمار ان اما بحرف الجر او ليكون المستثنى مصدرا متزلا
منزلة الوقت المخرج عن الاوقاب المشمولة لمصدره ومنه قول امرئ القيس
بكي صاحبي لما رأى الدرب دونه * وايقن انما لاحقان بقبصرا
فقلت له لا تبك عينيك انما * نحاول ملكا او نموت فنعدرا
(و) قد يكون او (بمعنى بل) كقوله تعالى (فهى كالحجارة او كالحد فسوة) اى
بل اشد قسوة قيل (وعليه قوله تعالى ان يقتلوا او يصلبوا) الآية قال مالك
لما كان او فى الانشاء للتخيير ثبت التخيير فى كل نوع من انواع قطع الطريق
بقوله تعالى ان يقتلوا او يصلبوا او تقطع ايديهم وارجلهم من خلاف او ينفوا
من الارض فاجاب بعض ائمتنا بانه تعالى ذكر الاجزئة مقابلة لانواع الجناية
والجزاء مما يزداد بازدياد الجناية ويتقص بانقاصها وجزاء سيئة سيئة مثلها
فلا يلقى مقابلة اغلظ الجناية باخف الجزاء ولا العكس فلا يجوز العمل
بالتخيير الظاهر من الآية فوزعت الجملة المذكورة فى معرض الجزاء
على انواع الجناية المتفاوتة المعلومة عادة حسب ما تقتضيه المناسبة
فالقتل جزاؤه المقتل والقتل والاخذ جزاؤه الصلب والاخذ جزاؤه قطع
اليد والرجل والتخفيف جزاؤه النفي اى الحبس الدائم على انه رد فى الحديث
بيانه على هذا المثال واجاب بعضهم بما فى المتن قال شمس الاثمة بعدما
ذكر الجواب الاول وقيل ان او ههنا بمعنى بل فيكون المراد بل يصلبوا اذا
اتفقت المحاربة بقتل النفس واخذ مال بل تقطع ايديهم اذا اخذوا المال
فقط بل ينفوا من الارض اذا خوفوا الطريق فظهر بذلك ان خلط
الكلامين وجعلهما جوابا واحدا كما فعله البعض ليس كما ينبغي * اعلم ان كلمة
حتى لم تذكر كاههنا ذكرت فى سائر الكتب لان الاصل فيها هى الجارة
لا الماطفة كما سيجي فالا حسن ان تذكر فى الحروف الجارة ﴿ومنها﴾
اى من الحروف (حروف الجر) وجه التسمية مشهورة (فالباء للالتصاق)
وهو تابع الشئ بالشئ وايصاله اليه مثل مررت بزيد اى الصقت مرورى
بمكان يلاسه زيد (فلا تخرج) اى اذا كانت الباء للالتصاق فقول المولى
لعبده لا تخرج (الا باذنى يوجب لكل خروج اذا) لانه استثناء مفرغ ومعناه

(لا تخرج)

لا تخرج خروجاً باذني والنكرة في سياق النفي نعم فاذا اخرج
 منها بعض بقي ماعدها على العموم (لا) قوله لا تخرج (الا ان اذن لك) فانه
 لا يوجب لكل خروج اذنا اذلا يمكن حمله على حقيقة الاستثناء لان الاذن
 ليس من الجنس الخروج فعمل على الغاية لمناسبة بينهما فان الغاية قصر
 لامتناع الغاية وبيان لاستنهاه كما ان الاستثناء قصر للمستثنى منه وبيان
 لاستنهاه حكمه وايضا كل منهما اخراج لبعض ما يتناوله الصدر فيكون معناه
 لا تخرج الى ان آذن لك فيكون الخروج ممنوعا الى وقت وجود الاذن فاذا
 وجد مرة ارتفع المنع (فان قيل) المصدر قد يقع حيناً لسعة الكلام تقول
 آتيتك خفوف النجم اى وقت خفوفه فيكون تقديره لا تخرج وقتا لا وقت
 اذني فيجب لكل خروج اذن (اجيب) بان هذا التقدير يوجب ان يبحث
 ان خرج مرة اخرى بلا اذن والتقدير الاول يوجب ان لا يبحث فلا يبحث
 بالشك * واعترض عليه بان هناك وجهان ثالثا يقتضى وجوب الاذن لكل
 خروج وهو ان يكون على حذف الباء اى الا بان آذن فيصير بمنزلة الا
 باذني وحذف حرف الجر مع ان وان شايك كثير وعند تعارض الوجهين
 يبقى هذا الوجه سالما عن المعارض ضرورة ورد بان قولنا الاخروجوا باذني
 كلام مستقيم بخلاف قولنا الاخروجوا ان آذن لك فان غنجل لا يعرف له
 استعمال * والجواب ان اختلاله على تقدير تسليمه انما هو من ترك بعض
 المقدرات وهو الباء وذكر بعضها وهو خروجها حتى اذا قدر هكذا لا تخرج
 الاخروجوا ملصقا بان آذن لك لا يبقى اختلال اصلا فالصواب في الردان
 يقال انهم صرحوا بانه لا عبرة بكثرة الادلة بل بقوتها حتى لو كان في جانب
 آية وفي آخر آيتان او في جانب حديث وفي آخر حديثان لا تترك الآية
 الواحدة والاحديث الواحد ولا يقال تعارضت الآيتان فبقيت الآية
 الاخرى سالمة عن المعارض وكذا الحال في الحديث (والاستعانة) اى
 طلب المعونة بشئ على شئ مثل كتبت بالقلم وقيل انها راجعة الى الالتصاق
 بمعنى انك الصقت الكتابة بالقلم (فتدخل) اى اذا كانت الباء للاستعانة
 تدخل (الوسائل) اذ بها يستعان على المقاصد (كالايمان) في اليوع
 فان المقصود الاصلى من المبايعة هو الانتفاع بالملوك وذلك في المبيع والثمن
 وسيلة اليه لانه في الغالب من التقود التي لا يتففع بها بالذات بل واسطة التوصل
 بها الى المقاصد بمنزلة الآلات ولذا اشترط وجود المبيع لصحة البيع لاجود

٢ لان شرطه عموم
 الصدر وقد وجد
 فالصدر واجب الحظر
 في جميع الخروجات
 باذن او بغيره لو
 اقتصر فاذا استثنى
 خروجاً موصوفاً
 باذني بقي الباقي تحت
 الحظر على عموم
 (منه)

التمن فاذا كان الاصل ان يدخل الباء في الاثنان (فبت) اى قول البائع
بت (هذا العبد بكر) من الخطة مثلا (بيع) والعبد مبيع والكر ثمن ثبت
في الذمة حالا (و) قوله بت (كرا) من الخطة (بهذا) العبد (سلم) والعبد
رأس المال والكر مسلم فيه (فبراعى شرائطه) من التأجيل وبيان القدر
والجنس والصفة وقبض رأس المال في المجلس ونحو ذلك مما يتوقف عليه
السلم ويجب تقديمه عليه (و) يراعى (الوازمه) المتأخره عنه كعدم جواز
الاستبدال في الكر قبل القبض (واذا دخلت) الباء (المحل) هذا فبرغ ثان على
دخولها الوسائل (لم يجب استيعابه) اى استيعاب المحل بالفعل (كآلة) اى كما
لم يجب استيعاب الآلة بالفعل يعنى لما كان الاصل في الباء ان تدخل على الوسائل
والآلات نحو مسحت الحائط بيدي ولم يشترط الاستيعاب في الآلة لكونها غير
مقصودة بالفعل وانما قصد بها التوصل الى المقصود بل اشترط استيعاب المحل
لكونه المقصود ٤ شبه المحل الذى من شأنه الاستيعاب اذا دخله الباء الآلة التى
من شأنها عدم الاستيعاب (فلا يجب) الاستيعاب (فى مسح الرأس) كاذه
اليه مالك لان الباء دخلت المحل فى قوله تعالى وامسحوا برؤوسكم ولما ورد على
قوله واذا دخلت المحل لم يجب استيعابه ان الباء فى التيمم قد دخلت المحل وقد
وجب استيعابه اجاب بقوله (واما وجوده) اى وجوب الاستيعاب (فى التيمم
ان صح) انما قال ذلك لما قيل انه لا يجب مسح منابت الشعور الخفيفة بالتراب
فى الوجه كاللحية الخفيفة ولان مسح الاكثر يكتفى فى رواية الحسن قياسا على
مسح الخلف والرأس (فبالحديث المشهور) وهو قوله عليه السلام لعمار رضى الله
تعالى عنه يكفيك ضربتان ضربة للوجه وضربة للذراعين فان الوجه اسم لكل
فلولا الاستيعاب لزم ان يراد به البعض (ولانه) اى التيمم (خلف عن المستوعب)
وهو الوضوء فلما وجب استيعاب الوجه فى الاصل وجب استيعابه فى الخلف
لان الخلف لا يخالف الاصل اصلا (و) لان المسح بالضعيد فى العضوين
قائم مقام الوظائف الاربعة وانما انصفت للتخفيف ولا شك (ان كل تنصيف
يقتضى بقاء الباقي على ما كان عليه) من الوصف كصلاة المسافر وعدة الاماء
وحدود العيود ونحو ذلك (وعلى للاستعلاء) صورة نحو ركب على الفرس
او معنى ٥ نحو تأمر علينا (و) لان الواجب مستعمل على من عليه كما يقال ركه
دين (تستعمل) على (للوجوب) بالوضع الشرعى (فعلى) اى اذا كان
على الوجوب شرعا فقول المقر لفلان على الف (دين) لا ودية (الا اذا

٣ بخلاف الصورة
الاولى فانه يجوز
التصرف فى الكر
فيما قبل القبض
بالاستبدال كافى سائر
الاثنان (منه)

٤ مثلا اذا قيل مسحت
الحائط بيدي يجب
ان يكون الحائط
مستوعبا بالمسح لا اليد
اذا قيل مسحت يدي
بالحائط لا يجب
استيعاب الحائط
بالمسح (منه)

٥ صار اميرا علينا
فان للامير علوا
وارتفاعا على غيره
(منه)

وصل به) اى بقوله على الف قوله (ودیعة) قحمل على وجوب الحفظ
 ترجیحا للمحتمل على الموجب لكون اللفظ محكما وهو قوله وديعة (ثم) لان
 الجزء لازم للشرط لزوم الواجب لمن عليه تستعمل (فى الشرط) اى
 فى معنى يفهم منه كون ما بعدها شرطا لما قبلها (نحو قوله تعالى بيايئك
 على ان لا يشركن بالله شيئا) اى بشرط عدم الاشراك (فان قيل) لا خفاء
 فى انها صلة للبايعة يقال بايئناه على كذا فكيف تكون للشرط (قلنا)
 كونها صلة للبايعة لا ينافى شرطية مدخولها للبايعة لتوقعها عليه (ثم)
 لما بين العوض والمعوض من اللزوم والوجوب تستعمل (فى العوض)
 ايضا كالباء الا ان المشروط لتوقعه على الشرط يتعقبه تعقب اللازم
 للزوم بخلاف العوض فانه مقارن للمعوض ومقابل به لا يعتبر بينهما
 تقدم وتأخر فلم يكن فى معنى اللزوم مطلقا فلا جرم كان الشرط بمنزلة
 الحقيقة فلم تحمل عند ابى حنيفة على معنى الباء الا اذا تعذر معنى الشرط
 (كما فى المعاضات المحضة) اى الخالية عن معنى الاسقاط كالبيع والاجارة
 والتكاح فانه لا يحتمل التعليق بالخطر لئلا يلزم معنى القمار قحمل على
 العوض بالاتفاق تصحبا للتصرف بقدر الامكان (واما) اذا لم يتعذر
 معنى الشرط كما (فى الطلاق) فانه يقبل الشرط ولا يبطل به (فكذا عندها)
 اى تحمل على العوض فيه ايضا لان الطلاق على المال معاوضة من جانب
 المرأة ولهذا كان لها الرجوع قبل كلام الزوج وكلمة على تحتل معنى الباء
 قحمل عليها بدلالة الحال (وللشرط عنده) عملا بالحقيقة (فى) قول المرأة
 لزوجها (طلقنى ثلاثا على الف فطلقها واحدة يجب ثلاثا لئلا يفسد) لان
 الجزء الحوص تنقسم على اجزاء المعوض (ولا شئ عنده) لان اجزاء الشرط
 لا تنقسم على اجزاء المشروط وذلك لما عرفت ان ثبوت العوض مع العوض
 من باب المقابلة حتى يثبت كل جزء من العوض فى مقابلة جزء من العوض
 ويمتنع تقديم احدهما على الآخر كالتضاييق وثبوت المشروط مع الشرط
 بطريق المعاينة لتوقف المشروط على الشرط بلا عكس فلو انقسم
 اجزاء الشرط على اجزاء المشروط لزم تقدم جزء من المشروط على
 الشرط فلا تتحقق المعاينة ومن لا ابتداء الغاية المراد بالغاية ههنا
 وفى قولهم الى لانتها الغاية هى المسافة اطلاقا لاسم الجزء على الكل
 اذا الغاية هى النهاية وليس لها ابتداء وانتهاء (وتستعمل للتبويض)

وعليه المحققون وذهب بعض الفقهاء الى ان اصل وضعها للتبويض
 دفعا للاشتراك ورد بإطباق أئمة اللغة على انها حقيقة في ابتداء النفاية
 ولو قيل انها في العرف الغالب الفقهي للتبويض مع رعاية معنى الابتداء
 لم يبعد (والبيان) نحو فلان على عشرة من فضة (وبمعنى الباء) كافي قوله
 تعالى يحفظونه من امر الله أى بأمره (و) تستعمل (صلة) أى
 زائدة نحو ما جاءنى من احد بخلاف ما جاءنى من رجل لان اللفظ به يكون
 نصا في الاستغراق ~~وحتى~~ ~~للتأني~~ ~~أى~~ ~~للدلالة~~ على ان ما بعدها غاية
 لما قبلها سواء كان جزء منه او لا والاول (نحو) اكلت السمكة (حتى رأسها)
 الثانى نحو (حتى مطلع الفجر) ٢ اما عدا الاطلاق فالأكثر على ان ما بعدها
 داخل فيما قبلها (وقد تكون عاطفة) يتبع ما بعدها لما قبلها في الاعراب
 (بلا سقوط) معنى (التاية) لان الاصل هى الجارة والعاطفة فرع عليها
 (فيجب) أى فاذا لم يسقط معنى التاية يجب (كون المطفوف خزا من
 المطفوف عليه افضل) الاجزاء (او اخس) الاجزاء فلا يجوز جاءنى
 الرجال حتى هند (و) يجب ايضا (انقضاء الحكم شيئا فشيئا) أى انقضاء
 متدرجا بان ينقضى من الجزء الاول الى الثانى ومنه الى الثالث ثم وشم (حتى ينتهى
 الى المطفوف) الذى هو الافضل او الاخس (لكن) بحسب الواقع بل
 (بالاعتبار) أى بحسب اعتبار المتكلم اذ قد يجوز ان يتعلق الحكم في الواقع بالمطفوف
 او لا في قولك كمات كل اب لى حتى آدم عليه السلام او في الوسط كافي قولك
 مات الناس حتى الانبياء عليهم الصلاة والسلام (و) قد تكون (ابتدائية معها)
 أى مع رعاية معنى التاية (فتدخل على مبتدأ مذكور الخبر) نحو خرجت النساء
 حتى هند خارجة ولهذا جاز ادخال حرف العطف عليها كافي قول امرئ القيس

مطوت بهم حتى تكل غزاتهم * وحتى الجياد ٧ ما يقدن بارسان

(او مقدره) أى مقدر الخبر بقرينة ما قبل حتى كقولهم اكلت
 السمكة حتى رأسها بالرفع أى مأكول هذا اذا دخلت الاسماء (و) اما
 (اذا دخلت الافعال) صورة وان كانت في الحقيقة داخلية على الاسم
 لان هذه الافعال منصوبة بإضمار ان (فللتاية) فانها الاصل والحل عليه
 اولى لكن (ان احتمل الصدر الامتداد والآخر الانتهاء اليه) أى كونه منتهى
 للصدر نحو حتى يعطوا الجزية فان القتال يحتمل الامتداد وقبول الجزية
 يصلح منتهى له (والا) أى وان لم يحتمل الصدر الامتداد والآخر الانتهاء

(فيمنع)

٢ فان هذا الحكم
 يقتضيه حتى من حيث
 كونها للتاية لامن
 حيث كونها عاطفت
 بل الاصل في العطف
 المنافية كافي ما جاءنى
 زيد وعمر وبتتبع
 حتى عمرو بالعطف
 كما يتتبع بالجزم (منه)
 ٧ فالجاء مبتدأ وما
 بعده خبره والواو
 داخلية عليه لان حتى
 هذه ليست بعاطفة
 ولو كانت حرف
 عطف لم يحز دخول
 حرف عطف عليها
 (منه)

فبمعنى كى ان يصلح الصدر للسيية) للفعل الواقع بعد حتى فان جزاء الشئ
ومسببه يكون مقصودا منه بمنزلة الغاية من الغيا فيصح استعارتها لها
نحو اسلمت حتى ادخل الجنة فانه بمعنى كى لا لغاية لانه ان اريد بالاسلام
احداثه فهو لا يحتمل الامتداد وان اريد به الثبات عليه فدخل الجنة لا يصلح
منتهى له اذ الاسلام يزداد في الجنة ويتقوى فكيف يتصور الانقطاع
والانتهاء (والا) اى وان لم يصلح الصدر ان يكون سببا للفعل الواقع
بعد حتى (فالمعطف المحض) من غير دلالة على غاية او مجازاة ذهب فخر
الاسلام الى انه غير موجود في كلام العرب بل اخترعه الفقهاء استعارة
لمعنى الفاء المناسبة الظاهرة بين الغاية والتعقيب ولا حاجة في افراد المجاز
الى السماع مع ان محمد بن الحسن ممن تؤخذ منه اللغة فكفى بقوله سما
واوله صاحب الكشف بان المراد انها حرف تدل على الترتيب مثل الفاء
وتم ليكون موافقا لما ذكر في الزيادات انه لو قال ان لم آتاك حتى اتعدى عندك
فلواتى وتعدى تعقب الاتيان من غير تراخ حصل البر والا فلا ان نوى
الفور والاتصال والافهى للترتيب سواء كان مع التراخي او بدونه حتى
لو آتى وتعدى متراخيا حصل البر وانما يحنث لو لم يحصل منه التعدى
بعد الاتيان متصلا او متراخيا في جميع العمر ان اطلق الكلام وفي الوقت
الذى ذكر ان عينه مثل ان لم آتاك اليوم حتى اتعدى وانما لم يجعل مستعارة
لما يفيد مطلق الجمع كالواو على ما ذهب اليه الامام العسائى لان الترتيب
انصب بالغاية وعند تعذر الحقيقة الاخذ بالمجاز الانصب انصب (فاذا وقت)
حتى (في اليمين فشرط البرقى) صورة كونها لافادة (الغاية وجودها)
اى الغاية اذ لا انتهاء بدونها (و) شرط البر (فى) صورة كونها لافادة
(السيية وجودها يصلح سببا) سواء ترتب عليه المسبب او لا (و) شرط
البر (فى) صورة (المعطف وجود الفعلين) المعطوف والمعطوف عليه
ليتحقق التشريك وتوضيحها بفروع فلو قال عبدى حر ان لم اضربك
حتى تصيح فتحى للغاية لان الضرب يحتمل الامتداد بتجديد الامثال وصباح
المضروب يصلح منتهى له فلو ترك الضرب قبل الصباح عتق عبده
لاستفاء الضرب الى الغاية المذكورة ولو قال عبدى كذا ان لم آتاك حتى
تعدى فتحى للسيية لا لغاية لان آخر الكلام وهو التعدية لا يصلح لانتهاء
الاتيان اليه بل هو دواع الى الاتيان اليه لان المراد بصلوحه له ان يكون

الفعل في نفسه مع قطع النظر عن جعله غاية صالحاً لانتهاء الصدر اليه
وانقطاعه به كالصياح للضرب وظاهر ان التغذية مع الاتيان ليس كذلك
فاذا اتى بر والاحتس لان الاتيان هو السبب للاحسان ولوقال عدي كذا
ان لم آتاك حتى اتغدى عندك كان هذا للعطف المحض لان هذا الفعل احسان
فلا يصلح غاية للاتيان ولا يصلح اتياناً سبباً لفعله ولا فعله جزءاً للاتيان نفسه
واذا كان كذلك حل على العطف المحض فصار كأنه قال ان لم آتاك فاتقد
عندك حتى اذا آتاه فلم يتعد ثم تغدى من بعد غير مترخ فقد برهان لم يتعد
اصلاً حيث كذا قال فخر الاسلام * واورد عليه انه اذا لم يتعد عقيب الاتيان
ثم تغدى بعد ذلك كان مترخياً بالضرورة فلا معنى لقوله غير مترخ
* واجيب بان المراد ثم تغدى من بعد ذلك غير مترخ من الاتيان بان يأتيه
وقا آخر فتغدى عقيب الاتيان من غير تراخ والاشكال انما نشأ من حل
التراخي على التراخي عن الاتيان الاول المدلول عليه بقوله اذا آتاه
* وورد بانه كلام لا يثبت له فليل محله التنبية على عدم وجوب الوصل الحسي
وجواز التأخير بعذر لا يعد تراخياً عرفاً في الفاء فانه لما كان بمعناه كان
حكمه كحكمه ~~والى~~ ~~لانتهاء الغاية~~ ~~وقدم~~ ~~معناه~~ ~~(فحمل)~~ الى (عليه)
اي على انتهاء الغاية (ان احتمله الصدر) اي احتمل صدر الكلام الانتهاء
الى الغاية (كاجلت) مالى عليك (الى شهر) فان التأجيل يحتمل الانتهاء الى
شهر (والا) اي وان لم يحتمل الصدر الانتهاء اليها (تعلق) الى (بمحذوف)
دل الكلام عليه (ان امكن) تعلقه بذلك المحذوف (كبت الى شهر)
فان صدر الكلام وهو البيع لما لم يحتمل الانتهاء الى الغاية وقد امكن
تعلق قوله الى شهر بمحذوف دل الكلام عليه صار بمعنى بعت مؤجلاً
الثنى الى شهر (والا) اي وان لم يمكن تعلقه بالمحذوف (تحمل) الى (على)
تأخيره) اي تأخير صدر الكلام (ان احتمله) اي الصدر التأخير (كانت
طالق الى شهر) ولا يتوى التمييز والتأخير فان نوى احدهما فذاك والا
بقع بعد مضي شهر صرفاً للاجل الى الايقاع احترازاً عن الالفاء
وقال زفر يقع في الحال لان التأجيل والتوقيت صفة لموجود فلا بد
من الوجود في الحال ثم يلغو الوصف لان الطلاق لا يقبله (ثم ان تناولها)
اي صدر الكلام الغاية (تدخل) اي الغاية (في المنيا) سواء (قامت)
الغاية (بنفسها) اي كانت غاية بحسب الوجود قبل التكلم (كرأس

السمة (فانه غاية وطرف لها في نفس الامر (اولا) اى لم تقم
بنفسها بل كانت غاية بحسب التكلم دون الوجود (كالمراقق) في قوله
تعالى وايدىكم الى المراقق فان اليد تتناول الابط كما فهم الصحابة
رضوان الله تعالى عليهم اجمعين في التيميم وقد جعلت المراقق غاية لها
في التكلم (فتفيد) الى اذا كان ماقبلها متنا ولا للغاية (اسقاط ما وراءها)
اى وراء الغاية (ان كان) وراءها (شيء) كالمراقق بخلاف الرأس اذ ليس وراءه
شيء (لان) ٣ الغاية قبل التكلم تدخل في المنيا حينئذ قطع ما اذا دخلها الى
جاء الشك في خروجها عند ولا شك ان (الخروج) الذي هو ضد الدخول
القطعي (لا يثبت بالشك والا) اى وان لم يتناولها الصدر (فلا) ٨ تدخل الغاية
تحت المنيا سواء (قامت) الغاية (بنفسها كحائط البستان) فان البستان
لا يتناول الحائط وهو غاية للبستان بحسب الوجود قبل التكلم (اولا
كالايل) في قوله تعالى ثم اتوا الصيام الى الليل فان الصيام لا يتناول الليل
اذ مطلقه ينصرف الى الامساك ساعة بدليل مسألة الحلف وقد جعل
الليل غاية له في التكلم (فتفيد) الى اذا لم يكن ماقبلها متنا ولا للغاية (مدالحكم)
الى الغاية لا دخولها في المنيا (لان) الغاية قبل التكلم لم تدخل في المنيا حينئذ
قطعا فاذا دخلها الى جاء الشك في دخولها فيه ولا شك ان (الدخول)
هو ضد الخروج القطعي (لا يثبت بالشك) (فان قيل) القاعدة الاولى
تنقض بقولنا قرأت الكتاب الى باب القياس فانه يتناول باب القياس ولم يدخل
في المنيا وكذا القاعدة الثانية تنقض بقوله تعالى الى المسجد الاقصى
فان مطلق الاسراء لا يتناوله وقد دخل في المنيا (قلنا) عن الاول
ان ما ذكرتموه معدول به عن الاولى بقربة التحسر في ذكر الغاية
او الاقتحار بذكر المنيا لان مقام الاقتحار يقتضى عده من المنيا لوقرى
وعن الثانى ان دخوله في المنيا ثبت بالا حاديث لا بموجب الى فلا نقض
وللقاضى الامام ابى زيد ههنا بحث وهو انه اذا قرن بالكلام غاية واستثناء
او شرط لا يعتبر الاطلاق ثم التقييد بل يعتبر المقيد مع القيد جملة واحدة
للايجاب لا للايجاب والاسقاط لانهما ضدان فلا يثبتان الا بصين
والنص مع الغاية نص واحد (واجيب) بان ما ذكر تحقيق لما وضع له
مجموع القيد والمقيد وضعنا نوعيا باعتبار معاني مفرديه لا انه اعتبار
كل منهما مفردا (وفي النظرية) بان يشتمل المجرور على ماقبلها اشتمالا زمانيا

٣ وهى ان الغاية
تدخل في المنيا ان
تناولها الى الصدر
٨ وهى ان الغاية
لم تدخل في المنيا ان
لم يتناولها الصدر

او مكانيا فالزمانى للمعاني والمكانى لها وللذوات حقيقيين نحو صمت في يوم
الاشنين وزيد او جلوسه في الدار او مجازين نحو طاب الحال في دولة فلان
اذا لم يقدر مضاف ونظرت في الكتاب او زيد في نعمة وحقيقة كانت
الظرفية كالقدر المختص بالمظروف في الامثلة المذكورة واعتبارية كالقدر
الاشمل نحو زيد في البلد والصلاة في يوم الجمعة فالاقسام اثنا عشر (وسويا)
اي الامامان (بين اثباتها وحذفها) اي في عدم اقتضاء الاستيعاب
لان المختصر من الشيء في حكم ذلك الشيء فلما لم يشترط الاستيعاب
مع وجوده في لم يشترط بدونه ايضا (في ظروف الزمان) قيد به لان الخلاف
انما هو فيها (وفرق) الامام ابو حنيفة بين اثباتها وحذفها (بهيبة نية
الآخر) من الوقت (في صورة) (الاثبات) اي اثبات في فهم صمت هذه
السنة تقتضي استيعاب السنة بالصوم لان الظرف صار بمنزلة المفعول به
لانتصابه بالفعل فيقتضي الاستيعاب كالمفعول به يقتضي تعلق الفعل
بمجموعه الابدليل بخلاف صمت في السنة فانه يصدق بصوم يوم بل
ساعة لان الظرف قد يكون اوسع فلو نوى في انت طالق غدا آخر النهار
يصدق ذيانة لا قضاء وفي انت طالق في الغد يصدق قضاء ايضا لكن
اذ لم ينو شيئا كان الجزء الاول اولى لسبقه مع عدم المزاحم (فان قيل) *
ما نقل عنهما مخالفا لما روى ابراهيم عن محمد رحمه الله تعالى انه اذا قال
امر بك بيدك رمضان او في رمضان فهما سواء في الاستيعاب وكذا غدا
او في غدا (قلنا) * كون الاصل عدم اقتضاء الاستيعاب لاني في الاستيعاب بعارض
فان التفويض لما كان مما يمتد في نفسه ويستوجب التزوي والتفكر
من المفوض اليها اقتضى مدة مديدة فاذا تعلق بمدة محدودة لا ترجع لبعض
اجزائها على بعض بالنظر الى التفويض اقتضى استيعابها بالضرورة
سواء ذكرت كلمة في اولا بخلاف الطلاق فانه ليس كذلك كما لا يخفى
(وتفيد) في اذا دخلت (في المكان التبخير) يعني ان اضافة الطلاق مثلا
الى المكان لا تفيد بل يقع في الحال لان نسبته الى الامكنة سواء ولانه موجود
فالتعليق به تبخير بخلاف الزمان فاذا قيل انت طالق في الدار تطلق
حالا (الابتقدير فعل كالدخول) حتى يكون معناه انت طالق في دخولك الدار
بمعنى وقت دخولك على وضع المصدر موضع الزمان فانه شائع (فيصير)
الفعل الذي هو بمعنى الوقت (شرطا) حقيقة لان كلا منهما ليس

بمؤثر ويتعلق الطلاق مثلا به (وقيل) لا يصير شرطا حقيقة بل يصير
 (كالشرط وهو) أى كونه كالشرط هو (الأصح) اذ المشروط يجب
 ان يكون معاقبا للشرط لامقارناله كما سبق (اذلا معاقبة) بين الظرف
 والمظروف لان من قضية الظرف الاحتواء على المظروف بجوانبه ولذا
 يتقيد به فلا يكون بينهما الامقارنة وهو ينافي الشرطية (و) اذ (لا تطلق
 اجنبية قيل لها انت طالق في نكاحك فتزوجت) كما لو قال مع نكاحك ولو كان
 مستعارا للشرط طلقت كما تطلق في ان تزوجتك (ولذا) أى ولو كان الفعل
 الذى هو بمعنى الوقت بمنزلة الشرط في عدم الوقوع قبله (لا تطلق
 بأنت طالق في مشيئة الله تعالى) لان التعليق بها متعارف وهى مما يصح وصفه
 تعالى بوجوده وعدمه فلم يعلم وقوعه قطعا كما في العباد (وتطلق بى)
 أى بقوله انت طالق في (علم الله تعالى) اما لان المشهور استعماله في العلوم
 فانت طالق في معلوم الله تعالى تمييز لان معلومه واقع اولا ان اتصفاه
 تعالى بضده محال فيكون تقييدا كما سيأتى (وفي القدرة روايتان) يعنى
 اذا قال انت طالق في قدرة الله تعالى ففيه روايتان الاولى انه يقع كما
 في العلم ذكرها في الصكا في والثانية انه لا يقع كافي المشيئة قال صاحب
 الهداية في شرح الزيارات اذا قال انت طالق في مشيئة الله او في ارادته او في
 رضائه او في محبته او في امره او في اذنه او في حكمه او في قدرته لا يقع الطلاق
 اصلا الا في علم الله تعالى فانه يقع الطلاق فيه في الحال فان كلمة في للظرفية
 حقيقة الا اذا تعذر جعلها على الظرفية بان صحبت الافعال فيحمل على
 التعليق لمناسبة بينهما من حيث الاتصال والمقارنة غير انه انما يصح
 جعلها على التعليق اذا كان الفعل مما يصح وصفه بالوجود وبضده
 ليصير في معنى الشرط فيكون تعليقا والمشيئة والارادة والرضا والحجة
 مما يصح وصف الله تعالى به وبضده فانه يصح ان يقال شاء الله تعالى كذا ولم
 يشأ كذا فكان اضافة الطلاق اليها تعليقا بها والتعليق بها بحقيقة الشرط
 ابطال للايجاب فكذا هذا اما العلم فلا يصح وصف الله تعالى بضده
 لان علمه محيط بجميع الاشياء فكان التعليق به بتحقيقا وتقييدا فيقع الطلاق
 في الحال اذا عرفت هذا فاعلم ان القدرة تستعمل تارة بمعنى الصقة القديمة
 وتارة بمعنى التقدير ولذا قرئ قوله تعالى فقد رنا فنعم القادر ون
 بالتخفيف والتشديد وكذا قوله تعالى قدرناها انهل من السابرين والقدرة

بالمعنى الاول لا يوصف البارى بضدها وهو ظاهر وبالمعنى الثانى يوصف بها
وبضدها فبالنظر الى المعنى الاول يكون التعليق بها تعجيلا كالعالم فيقع
الطلاق وهو وجه الرواية الاولى وبالنظر الى المعنى الثانى يكون التعليق بها
تعجيلا فلا يقع وهو وجه الرواية الثانية ومن اسماء الظرف مع للمقارنة
سواء وصف به ما قبله او ما بعده (فيقع) طلقتان (ثنتان فى) انت
طالق واحدة (مع واحدة او معها واحدة مطلقا) اى سواء دخل بها
اولا (وقبل للتقدم فيقع) طلقة (واحدة فى) قوله انت طالق (واحدة
قبل واحدة) اذا قيل هذا الكلام (لغيرها) اى لغير الموطوءة وذلك لان
القبلىة قائمة بالوحدة السابقة لان فاعل الظرف ضمير عائدا اليها فلم يبق
عمل للآخر (و) يقع (ثنتان بقبلها) اى بقوله انت طالق واحدة بقبلها واحدة
لان القبلىة ههنا قائمة بالوحدة الثانية لانها فاعل الظرف فيكون هي المتصفة
بالقبلىة ولما وصفت الثانية بانها قبل السابقة وليس في وسعه تقديم الثانية جعل
ايقاما في الحال لان من ضرورة الاسناد الى ماسبق الوقوع في الحال فيثبت
تتبعهما لكلامه كما اذا قال انت طالق امس حيث يقع حالا فيقتان معا
بالضرورة (وبعد بالعكس) اى لو قال لغير الموطوءة انت طالق واحدة بعد
واحدة تقع ثنتان لما ذكر في قبلها واحدة ولو قال لها انت طالق واحدة
بعدها واحدة تقع واحدة لما ذكر في قبل واحدة (وعند للحضرة)
الحقيقة فبدل على الحفظ لا لزوم فى الذمة (فعندى الف وديعة) لادين
(الا اذا وصل به) المقر (ديننا) فيحمل عليه لانه محتمل في الجملة او الحكمة نحو
ان الدين عند الله الاسلام اى فى حكمه ومن كانت الشرط عمما
لان بعضها اسماء (ان) وهو (اصل فيه) اى فى الشرط لانه لمحض
الشرط من غير ظرفية ونحوها اى التعليق حصول مضمون جملة
بمحصل مضمون جملة اخرى (وتدخل) ان (امرا) معدوما لكنه (على
خطر الوجود) اى متردد بين ان يكون وان لا يكون ولا يستعمل فيما هو
قطعى الوجود او قطعى الانتفاء الاعلى تنزيلهما منزلة المشكوك لكن
اذ المنع او الحيل المقصودان من اليقين لا يتحقق فى شئ منهما (فالشرط فى)
قول الزوج لها (ان لم اطلقك فانت طالق) لا (بوجدها) (عند الموت
اى موت الزوج او الزوجة لان اليقين بوجود الشرط لم يحصل الا عنده
لانه حال العجز عن الايقاع حقيقة ففى موت الزوج للموطوء الميراث للفرار

ولغيرها لا وفي موت الزوجية لا ميراث له لان الفرقة من قبله وكون التعليق كالتميز عند وجود الشرط امر حكيم فلا يشترط فيه ما يشترط لحقيقة التميز من القدرة كما اذا وجد الشرط حال الجنون بعدما علق عاقلا **(فان قيل)** سلمنا وقوعه بموته لكن ينبغي ان لا يقع بموتها لان التعلق يمكن ما لم تمت والبجز انما يتحقق بالموت وحينئذ لا يتصور الوقوع **(قلنا)** بل يتحقق العجز عن الايقاع قيل الموت لان من حكمه ان يعقبه الوقوع لا يتصور ذلك **(ولو لمضى)** لغة لانه لا انتفاء الثاني لا انتفاء الاول ففي لودخلت الدار لعقت ولم يدخل فيما مضى ينبغي ان لا يقع **(و)** لكن الفقهاء استعاروه **(لان)** كما في قوله تعالى ولو اعجبك ولو كره الكافرون كما كسه في قوله تعالى ان كنت قلته فقد علمته فاذا قال انت طالق لودخلت الدار لا يقع حتى تدخل **(هو المروي)** في نوادر ابن سماعة **(عن ابي يوسف)** ولا نص عنهما رجما الله تعالى **(و)** قد تدخل اللام في جوابه نحو لفسدتا وقد لا تدخل نحو جملنا اجابا **(لا الفاء)** اصلا حتى قالوا اذا قال لودخلت الدار فانت طالق يقع في الحال كما يقع في ان دخلت الدار وانت طالق بالوار **(ولولا في المنع كاستثناء)** يعني ان لولا المادل على امتناع الشيء لوجود غيره جمل مانعا عن وقوع ما يترتب عليه فصار كاستثناء **(حتى)** قال محمد رجما لله تعالى **(لا تطلق)** المرأة **(في)** قول الزوج لها **(انت طالق لولا)** دخولك الدار اذ معناه ان عدم وقوع طلاقك لوجود دخولك الدار ذكره الكرخي في مختصره **(واذا عند الكوفيين)** مشترك لفظا لانه موضوع **(للظرف)** فقط بحيث لا مجازاة ولا جزم المضارع ويستعمل في القطعي كقوله

واذا تكون كريمة ادعى لها * واذا يحاس الحليس يدعى جندب

(و) موضوع ايضا عندهم **(للشرط)** فقط من غير ملاحظة ظرفية اصلا ويجزم به المضارع ويستعمل في امر على خطر الوجود كقولك

واستن ما عنك ربك بالغي * واذا تصبك خصاصة قمجمل

(وهو مختاره) اي ابي حنيفة رجما لله تعالى قال فخر الاسلام ولا يصح طريق ابي حنيفة رجما لله تعالى الا ان ثبت ان اذا قد تكون جرفا بمعنى الشرط مثل ان قد ادعى لذلك اهل الكوفة وقد احتج القراء لذلك بقولهم واستغن ما عنك ربك بالغي، اليه وجه الاحتجاج ان اذا هذه قد جازمت المضارع ودخل الفاء في جوابها ودخلت على امر متردد وهو اصابة الخصاصة وهذه علامة ان

وخاصتها فيكون بمعنى ان واليه ذهب شمس الائمة السرخسي وسائر علماء
الاصول وما ذكرناه وهو وجه الاستدلال ولا يتجج بمجرد دخوله على امر
متردد حتى يرد عليه ان المشكوك منزلة المقطوع للتنبيه على ان شمية
الزمان رد المواهب وحط المراتب حتى كأنه لاشك في اصابة المكاره لوطون
النفوس عليها * ويحجب عنه بان القول بالتنزيل انما هو عند عدم الحقيقة
والاصل تحققها فإنه ليس بصواب لان تحقق الحقيقة انما يكون اصلا
اذا لم يستلزم خلاف الاصل كالاشتراك كما ثبت في موضعه وههنا
ان تحققت يلزم اشتراكه بين الظرف والشرط الذي هو معنى ان (و اذا
عند البصريين) موضوع (للظرف) تضاف الى جملة فعلية في معنى
الاستقبال (و) لكنها (قد تستعمل لمجرده) اى مجرد الظرفية من غير
اعتبار شرط وتعليق كقوله تعالى والليل اذا يغشى اى وقت غشيانه
على انه بدل من الليل (و) تستعمل ايضا (للشرط بلا سقوطه) اى سقوط
معنى الظرف مثل اذا خرجت خرجت ٢ اى اخرج وقت خروجك تعليقا
لخروجك بخروجه بمنزلة تعليق الجزاء بالشرط الا انهم لم يجعلوا لكمال
الشرط ولم يجز موابه المضارع لقوات معنى الابهام اللازم للشرط فان قولك
آتيك اذا اجر البسر بمنزلة آتيك الوقت الذى يحمر البسرفيه ففيه تعيين
وتخصيص بخلاف متى تخرج اخرج فانه بمعنى ان تخرج اليوم اخرج اليوم
وان تخرج غدا اخرج غدا الى غير ذلك ولا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز
لانه لم يستعمل الا في معنى الظرف لكنه تضمن معنى الشرط باعتبار افادة
الكلام تقييد حصول مضمون جملة بمضمون جملة اخرى بمنزلة المبتدأ
المضمن معنى الشرط مثل الذى يأتيني فله كذا ولم يلزم من ذلك استعمال
اللفظ في غير ما وضع له اصلا (وهو) اى كونه للظرف فقط (قولهم)
اى الامامين (فى اذا لم اطلقك فانت طالق لا يقع) الطلاق (عنده)
اى عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى (ما لم يمت احدهما) اى احد الزوجين
لان اذا كما عرفت مشتركة بين الظرف والشرط فان حل على الشرط
لم يقع الطلاق حتى يموت احدهما كما فى ان وان حل على الوقت يقع
في الحال كما فى متى فلا يقع بالشك (ويقع عندهما) كما فرغ مثل متى لم اطلقك
لانه اضاف الطلاق الى وقت خال عن التطلق واذا سككت يوجد ذلك
الوقت فتطلق (ونحوه اذا ما الا في تحضه للمجازاة) فان دخول ما يحقق


٢ اذ ليس المراد تعليق
القسم بنشيان الليل
وتقييده بذلك الوقت
(منه)

معنى المجازاة باتفاق النحاة وتسمى ماهذه مسئلة لجعلها الكلمة التي تعمل فيما بعدها عاملة فيه تقول اذا ماتأتى اكرمك فاهي التي سلطت اذا على الجزم لانه كان اسما يضاف الى الجمل غير عامل فجعلته ماحرفا من حروف المجازاة عاملة كمتى وقيل انهاصلة (ومتى للوقت اللازم المبهم) ففرع على كونه للوقت بقوله (فتطلق) المرأة (بأذن سكوت) من الزوج (في) قوله (انت طالق متى لم اطلقك) فإنه لما كان للوقت وقد علق به الطلاق وقع عقيب وقت خال عن الايقاع لوجود الشرط وفرع على كونه لازما بقوله (ولا يسقط حين المجازاة) اى اذالزم معنى الوقت لمتى لا يسقط معنى الوقت عنه حين قصدت الشرطية وفرع على كونه مبهما بقوله (ولا يدخل الاعلى خطر) اى متردد بين الوجود والعدم (ويجزم) الفعل فان كلا منهما اثر الابهام نحو قوله متى تأنه تمسوالى ضوء ناره * تجد خيرا نارا عندها خير موقد

(و) انت طالق (متى شئت لم يقتصر على المجلس) وهو ايضا اثر الابهام (ومثله متى ما) فيما ذكر من الاحكام لكنه لكونه ادخل في الابهام لم يصلح للاستفهام **خاتمة** سمي المباحث الآتية خاتمة لان ما يتعلق به تلك المباحث غير داخل في نوع ماسبق ولكنه بما لا بد من بيان حاله في حق بعض الفقهية كسائر الكلمات فختمت به (كيف للسؤال عن الحال) يعنى باعتبار اصل الوضع فان معنى كيف زيد على اى حال هو الصحيح امسقيم الى غير ذلك ويستعمل لتفويض الوصف بعد وقوع الاصل (فان استقام) السؤال عن الحال بان يصح تعلق الكيفية بصدر الكلام يعتبر ذكر كيف فجواب ان محذوف (والا) اى وان لم يستقم السؤال عن الحال (لغا) ذكر كيف (فيعتق) البعد عند ابي حنيفة (في) قول المولى له (انت حر كيف شئت) بلا تفويض الى المشيئة اما لانه تفويض لحال العتق بعد وقوع اصله ولا مساخ لذلك فيلغو واما لان العتق لا كيفية له لان المراد بالكيفية كيفية شرعية بمعنى الموقوف على خطاب الشارع ولا كيفية له بهذا المعنى فان كونه معلقا ومنجزا على مال وبدونه على وجه التدبير وغيره مطلقا ومقيدا بماأتى من الزمان لا يتوقف على خطاب الشارع بل العقل مستقل بذكره بخلاف الرجعية والينونة وكونه واحدا واثنين وثلاثا فانها امور لا مجال للعقل بذكرها كالاينحنى على من له انصاف (و) كذا (تطلق غير الموطوءة) في قول الزوج لها (انت طالق كيف شئت) بلا تفويض للكيفية كالينونة

والغلظة والتعدد الى مشيتها في المجلس اذ لا مساغ لتفويض حال الطلاق بعد وقوع اصله في غير الموطوعة لانتفاء المحل (و) تطلق (الموطوعة) وتفويض الكيفية الى مشيتها في المجلس (ان لم ينو) الزوج (وان نوى فان اتفقت) اى يتأها فذلك (والا) اى وان لم يتفق النيتان (فرجسية) لان الكيفية لما فوضت اليها فان لم ينو الزوج اعتبر نيتها وان نوى فان اتفقت نيتها يقع مانويا وان اختلفتا فلا بد من اعتبار النيتين اما نيتها فلا تفويض اليها واما نيتها فلانه الاصل في الايقاع فاذا تعارضا سقطتا فبقى اصل الطلاق وهو الرجعى (وقالا في الايتأتى الاشارة اليه) بان لم يكن عينا (يرجع) كيف (الى الاصل) ويفيد تفويضه الى المشيئة فيوجب تفويض الاوصاف بالضرورة لان جلبها على السؤال عن الحال متعذر لانه لا يكون قبل وجود الاصل ولولم يرجع اليه احتيج الى الغائه واعماله على وجه من وجوه المجاز اولى من الغائه فاذا رجع كيف الى الاصل (فلا) يقع (شيء) في مسئلتى الطلاق والعناق (ما لم يشأ) كل من المرأة والعبد (في المجلس) فاذا شئت فكما قال ابو حنيفة رحمه الله تعالى واذا شاء العبد عتقا على مال اولى اجل او بشرط او شاء التدبير فذلك باطل وهو حر عنده كاسبق وعلى قياس قولهما ينبنى ان ثبت ما شاء بشرط ارادة المولى ذلك وما رأيت في كتاب كذا في الكشف (وله) اى لابي حنيفة رحمه الله تعالى (ان الاستيصاف) الذى معناه الوضع لا يتصور الا (بعد) وجود (الاصل) كما قال الشاعر يقول خليلي كيف صبرك بعدنا * فقلت فهل صبر فتسأل عن كيف

واذا كان الاستيصاف يستدعى وجود الموصوف (فيقع) اصل لطلاق (قبل المشيئة) قضية للاستيصاف لكن ثبت ادنى اوصافه ضرورة ان اصله لا ينفك عنه ﴿فان قيل﴾ كيف قد يدخل على موجود فيصير استيصافا وقد يدخل على معدوم فيصير لتفويض الاصل واوصافه بالمشيئة كما في قولك افعل كيف شئت وطلق نفسك كيف شئت وما نحن فيه من قيل الثاني ﴿قلنا﴾ الفرق باطل بل هو مطلقا للاستيصاف وتفويض بعض الاوصاف من غير تعرض للاصل وقوله افعل وطلق لطلب الفعل والتفويض حاصل قبل دخول كيف عليه ولا تعلق له بكيف بخلاف قوله انت طالق فانه ايقاع في الحال ولا يتغير بدخول كيف فاقاله ابو حنيفة رحمه الله تعالى حقيقة الكلام وما قالاه معنى الكلام عرفا واستعمالا كذا في الاسرار والمبسوط ﴿اقول﴾ ههنا اشكال وهو ان كيف شئت مثلا

قيد لما قبله ومغيره بلاسرية فكيف يعطى لما قبله حكم قبله ولعل هذا هو
 المدار لكلام الامامين فليتأمل فانه الهادى الى سواء السبيل وحسبنا الله
 ونعم الوكيل (وكم اسم) موضوع (للعدد المبهمة) لم يقل للعدد الواقعة كاقال
 القوم لانه بالنظر الى الطلاق فقط اما مطلقا فلا دلالة له على وقوع شئ
 من المدودات (فى) قوله (انت طالق كم شئت لم تطلق قبل المشيئة)
 لان العدد هو الواقع فى الطلاق اما مقتضى كافى قوله انت طالق اذ التقدير
 انت طالق طلقة او طلقة واحدة واما مذكورا كافى قوله انت طالق ثلاثا
 او اثنتين او واحدة ولما كان كذلك وقد دخلت المشيئة على نفس الواقع تعلق
 اصله بالمشيئة بخلاف كيف كانه قال انت طالق اى عدد شئت (و) لما لم يكن
 فى كلامه دلالة على الوقت (تقيدت) المشيئة (بالجلس و) لما كانت هذه الكلمة
 للعدد المبهمة صارت عامة حتى كان (لها ان تطلق) نفسها (واحدة فصاعدا)
 لكن لا مطلقا بل (ان طابق فعلها ارادته) اى الزوج (وغير يستعمل صفة
 للنكرة) بحيث لا يتعرف بالاضافة الى المعرفة (و) يستعمل (استثناء) لمشابهة
 بينه وبين الامن حيث ان ما بعد كل منهما مغاير لما قبله والفرق بين الاستعمالين
 لوجهين * الاول ان استعماله صفة تختص بالنكرة بخلاف الاستثناء
 * الثانى انه لو قال جاءنى رجل غير زيد لم يكن فيه ان زيد جاء او لم يجرى
 بل كان خبرا ان غيره جاء ولو قال جاءنى القوم غير زيد بالنصب ربما يفهم
 ان زيدا لم يجرى سيما فى العرف وعلى هذا (فى) قوله (له على درهم غير دائق)
 وهو ربع الدرهم (بالرفع) اى رفع غير يلزمه (درهم) تام لانه حينئذ صفة
 للدرهم اى درهم مغاير للدائق (وبالنصب) يلزمه (ثلاثة ارباع) من الدرهم
 لانه حينئذ استثناء فاللزم الدرهم الخارج منه دائق وهو ثلاثة ارباع درهم
 واما الصريح فاما  اى لفظ (ظهر) المعنى (المراد به ظهورا بينا)
 اى انكشف انكشافا تاما بسبب كثرة الاستعمال فخرج اقسام الظهور
 من جهة البيان لانها باعتبار الدلالة وانما ترك هذا القيد اعتمادا على
 المقسم * وقيل لاحاجة اليه لان ما عدا الظاهر من اقسام الصريح
 فلا بد من دخوله والظاهر قد خرج بقوله بينا لان الظهور فيه ليس بتام
 والاول اصح (حقيقة) كان ذلك الصريح (او مجازا) فان المجاز بسبب
 اشتباهه او ظهور قرينه يكون ظاهر المراد ظهورا بينا (وحكمه شوب
 موجبه بلا) توقف على (نية) لانه لو ضوحه قام مقام معناه فى ايجاب الحكم

بحيث صار المنظور اليه نفس العبارة لامناها كما اقيم السفر مقام المشقة
 في احكامها فصارت بحيث يثبت الحكم باى وجه ذكرت من نداء او وصف
 او خير سواء نوى اولم ينو (قضاء) قيد به لانه ان اريد صرف الكلام
 عن موجه بالنية الى محتمله جاز ديانة كما اذا نوى بانت طالق رفع القيد الحسى
 يصدق ديانة لا قضاء ﴿﴾ واما الكناية فاقول ﴿﴾ اى لفظ (استتر) اى المعنى (المراد به)
 والمراد بالاستتار الاستتار بحسب الاستعمال بان يستعملوه على قصده فانه قد يقصد
 لاغراض صحيحة وان كان معناه ظاهرا في اللغة كما ان الانكشاف يحصل
 في الصريح باستعمالهم وان كان خفيا في اللغة ومن لا يشترطه في الصريح
 لا يشترطه هنا فيدخل فيه المشترك والمجمل ونحوها والصحيح ايضا
 هو الاول (حقيقة) كانت الكناية (او مجازا) فان الحقيقة المحصورة
 والمجاز قبل التعارف يعدان من الكناية * اعلم ان الطلاق الواقع بالفاظ
 الكناية بان عندنا وقال الشافعي رحمه الله تعالى لا يقع بها الا الرجعي لانها
 كنايةات عن الطلاق فيكون الواقع بها رجعيا كما في الصريح لان الكناية
 لا تفيد الا ما يفيد المكفى عنه * واجاب عنه مشايخنا بان الكناية انما تطلق
 عليها مجازا لان معانيها غير مسترة لكنها شابهت الكناية من جهة الابهام
 فيما يتصل به هذه الالفاظ وتعمل فيه مثالا بان معلوم المراد الا ان محل
 الينونة هي الوصلة وهي متنوعة كوصلة النكاح وغيره فاستتر المراد
 لاقى نفسه بل باعتبار ايهام المحل الذى يظهر اثر الينونة فيه فاستعيرت لها
 الكناية واحتاجت الى النية ليزول ايهام المحل ويتعين الينونة عن وصلة
 النكاح ويقع الطلاق البائن بموجب الكلام نفسه من غير ان يجعل انت
 بان كناية عن انت طالق حتى يلزم كون الواقع بدرجة رجعيا * ولما ورد عليه انه ان
 اريد ان مفهوماتها الاخوية ظاهرة غير مسترة فهذا لا ينافي الكناية واستتار
 مراد المتكلم بها كما في جميع الكنايةات وان اريد ان ما اراد المتكلم بها ظاهر
 لا استتار فيه فمنوع كيف ولا يمكن التوصل اليه الا ببيان من جهة المتكلم
 وهم مصرحون بانها من جهة المحل مبهمة مستترة ولم يفسروا الكناية الا بما
 استتر المراد به سواء كان ذلك باعتبار المحل او غيره قلت (ونسبة الكناية الى
 الطلاق) كقولهم كنايةات الطلاق او الكنايةات عن الطلاق (مجازية) لانها
 ليست بكناية عن صريح الطلاق بل عن الفرقة بطريق الطلاق (وان كانت)
 تلك (الالفاظ) في انفسها (كنايةات حقيقة) لاستتار المراد بها كما مر

ان ما ذكره الشافعي انما يصح لو كانت هذه الالفاظ كنايةات عن صريح
الطلاق وليس كذلك فان الاضافة مجازية بل كنايةات حقيقة عن الينونة
عن وصلة النكاح لان اللفظ يحتملها وغيرها وتميز عن غيرها بالنية اودلالة
الحال (فتفيد) تلك الالفاظ بالضرورة (الينونة) لا الطلاق الرجعي
(الاعتدى واستبرأ رجك وانت واحدة) فان الواقع بهارجي لان شيئا
منهما لا ينفي عن قطع الوصلة * اما الاول فلان حقيقة الامر بالحساب
ويحتمل ان يراد به اعتدى نعم الله تعالى او نعمى عليك واعتدى من النكاح
فاذا نوى الاعتداد من النكاح اودل عليه الحال زال الابهام ووجب به
الطلاق بمذاول دخول اقتضاء كانه قال طلقك او انت طالق فاعتدى وقبل
الدخول جعل مستعارا عن الطلاق لانه سببه في الجملة ويجوز استعارة
الحكم للسبب اذا كان مختصا به والطلاق معقب للرجعة * واما الثاني فلانه
تصريح بما هو المقصود بالعدة اعنى طلب براءة الرحم من الحمل لكنه
يحتمل ان يكون للوطء وطلب الولد وان يكون للتزوج بزوجة اخرى فاذا نوى
ذلك يثبت الطلاق اقتضاء وما سبق في اعتدى يأتى ههنا * واما الثالث
فلان قولهم انت واحدة سواء قرأت واحدة مرفوعة او منصوبة
او موقوفة يحتمل ان يراد به انت واحدة في قومك او واحدة النساء
في الجمال او منفردة عندى ليس لى غيرك أو تطليقة واحدة على انها صفة
للمصدر فاذا نوى ذلك وقع الطلاق بمنزلة انت طالق تطليقة واحدة
فلا دلالة فيه ايضا على الينونة (وحكمها) اى الكناية (وجوب العمل
بها بالنية) كما في حال الرضا (اودلالة الحال) كحال مذاكرة الطلاق
(و) حكمها ايضا بناء على استتار المراد بها وقصورها في البيان (عدم
اثباتها ما تدرى) اى يندفع (بالشبهات) فلا يجب حدا القذف بنحو جامع
فلانة او واقعتها ولا يحد اذا اقر على نفسه بموجب الحد بطريق الكناية
ولا يحد بالتعريض ايضا بان قال لست انا بزنا تعريضا بان المخاطب
زان لانه كناية ايضا (فان قيل) لو قذف رجل رجلا فقال آخر هو كذا قلت
يحد فع انه ليس بصريح (قلنا) كاف التشبيه يفيد العموم عندنا في محل
يقبله وهذا المحل قابل فيكون نسبته الى الزنا بلا احتمال كالاول * ولما فرغ
من اقسام التقسيم الثالث شرع في بيان اقسام التقسيم الرابع فقال (واما
الدال ببارته) لا بد قبل الشروع في المقصود من تمهيد مقدمات * الاولى

ان المفهوم من اللفظ المعبر في مقام الاستدلال اما عين الموضوع له او جزؤا ولازمه واللازم اما متأخر عن الملزوم كالمعلول ونحوه او متقدم عليه كالعلة ونحوها او مقارن له كاحد معلولى العلة الموجبة بالنظر الى الآخر وقد يفهم في المقام الخطابي امور لاعبرة لها في الاحكام وانما يشترها علماء البيان * الثانية ان اللازم المتأخر لا يتوقف عليه صحة الحكم المطلوب والا لم يكن متأخرا اما المتقدم فقد يتوقف عليه صحته شرعا كالتملك لصحة وقوع الاعتاق عن الأمر في اعتق عبدك عنى بالف او عقلا كالاهل لصحة تعلق السؤال في اسئل القرية او صحة صدقه كالحكم لصحة تعلق الرفع في رفع عن امتى الخطأ والنسيان والاول مقتضى بالاتفاق وكذا الثاني والثالث عند جمهور المتقدمين وعند بعض المتأخرين يسميان محذوفاً ومضمرًا ولذا قالوا بعمومهما الا باليسر كاسياً في ان شاء الله تعالى وقد يتوقف عليه صحة اطلاق بعض المفردات على معناه كزوال الملك لصحة اطلاق الفقير على الثنى * الثالثة ان اللازم المتأخر للحكم قد لا يكون بواسطة مناط ذلك الحكم ونسبه ذاتيا وقد يكون بها فذلك المناسط اما مفهوم لغة اى لا يتوقف فهمه على مقدمة شرعية او لا بل يتوقف عليها كافي القياس * الرابعة ان معنى الدالة عند علماء الاصول والبيان فهم المعنى من اللفظ اذا اطلق بالنسبة الى العالم بالوضع لافهمه منه متى اطلق والمعتبر عندهم في دلالة الالتزام مطلق الزوم عقليا كان او غير بينا كان او غيره ولهذا يجري فيه الوضوح والخفاء وان لم يكن الخفاء منافيا للقطعية وانما ينافيها الاحتمال الناشئ عن الدليل اذا تمهدت هذا المقدمات فنقول اما الدال ببارته (فا) اى لفظ (دل باحدى الدلالات الثلاث) المطابقة والضمن والالتزام (على ما) اى معنى (سبق) ذلك اللفظ (له) اى لذلك المعنى ذهب بعض الاصوليين الى ان معنى السوق له ههنا كونه مقصودا في الجملة سواء كان اصليا كالعدذ في آية النكاح او غيرا صلي كإباحة النكاح فيها والمفهوم من كلام صاحب التقيع ان المراد به ماسبق في النص المقابل للظاهر من كونه مقصودا اصليا حتى ان غير السوق له بهذا المعنى جار ان يكون نفس الموضوع له كافي قوله تعالى (واحل الله البيع وحرم الربوا) بخلاف غير السوق له بذلك المعنى (واقول) وهذا هو الصواب لان الثابت بالاشارة على ما ذكره لا يكون مقصودا اصلا كما صرحوا به

وهو باطل لان الخواص والمزايا التي بها تتم البلاغة ويظهر الاعجاز ثابتة بالاشارة كما صرح به الامام شمس الأئمة وقد تقرر في كتب المعاني ان الخواص تجب ان تكون مقصودة للتكلم حتى ان ما لا يكون مقصودا اصلا لا يعتد به قطعا على ان كثيرا من الاحكام يثبت بالاشارة والقول بثبوت الحكم الشرعي بما لا يقصده الشارع ذلك الحكم ظاهر الضعف وقولهم كم من شيء يثبت ولا يقصد ليس في مثل هذا المقام مثال الدال بالمطابقة (نحو للفقراء المهاجرين) فانه عبارة (في ايجاب السهم) من الغنية لهم وهو المعنى المطابق له (و) مثال الدال بالتضمن (نحو كل امرأة لي فكذا) حال كون هذا الكلام من الزوج (جواب ارضاء لقولها نكحت على امرأة فطلقها) فانه في طلاق تلك المرأة عبارة وهي جزء مدلول كل امرأة وان طلقت كلهن قضاء (و) مثال الدال بالاتزام (نحو واحل الله البيع وحرم الربوا) فانه عبارة (في التفرقة) بين البيع والربوا اللازمة للمعنى المطابق وقد سبق لها الكلام لانه جواب لقول الكفار انما البيع مثل الربوا ~~و~~ واما الدال بشارته فادل بها ~~في~~ اي باحدى الدلالات الثلاث (على ما ليس له السياق) بمعنى كونه مقصودا اصليا فلا ينافي كونه مقصودا في الجملة كما سبق (بشرط كون اللازم ذاتيا) اي متأخرا لا يكون بواسطة المناط حتى لو كان بواسطة لا يكون ثابتا بالاشارة بل بالدلالة والقياس (او) مقدما (محتاجا اليه لصحة الاطلاق) اي اطلاق بعض المفردات على معناه اذ لو احتج اليه لصحة الحكم او صدقه يكون مقتضى او محذوفا كما سبق مثال الدال بالمطابقة (كآية الربوا) فانها اشارة (في بيان الحل والحرم) وهو المعنى المطابق لها (و) مثال الدال بالتضمن (نحو كل امرأة لي فكذا) فانه اشارة (في طلاق) (مريدة الطلاق) اي طلاق ضررتها حيث قال نكحت على امرأة فطلقها (و) لما كان اللازم قسما احدهما الذاتي والآخر المحتاج اليه لصحة الاطلاق اوردت للدال بالاتزام مثالين الاول نحو (قوله تعالى وعلى المولود له) الآية فانه اشارة (في ان النسب الى الآباء) وهو لازم للولادة لاجل الاب ومتأخر عنه ولا واسطة بينهما فيكون لازما ذاتيا لاجزأ للموضوع له كازعم صاحب التقيج (و) الثاني نحو قوله تعالى (للفقراء المهاجرين) فانه اشارة (في زوال ملكهم) عما خلفوا في دار الحرب لان الفقر به لا يبعد اليد عن المال وهو لازم لعدم ملكهم

شياً ومقدم عليه لانه يجب ان يزول ملكهم اولا حتى يتحقق معنى الفقر وعدم ملك شئ لاجزله كما زعم صاحب التقيج وقال الشافعي اطلاق الفقراء عليهم بطريق الاستعارة حيث شبهوا بالفقراء لاحتياجهم وانقطاع اطعمهم عن اموالهم بالكلية بقرينة انه فلن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا والمراد به السيل الشرعى لالحسى وبقريته اضافة الديار والاموال اليهم وهى تفيد الملك ﴿وقلنا﴾ الاصل هو الحقيقة ومعنى الآية نفي السبل عن انفس المؤمنين حتى لا يملكونهم بالاستيلاء لاعن اموالهم والاضافة لاتصلح قرينة لما ذكره لان غاية ما يلزم من ذلك ان تكون الديار والاموال ملكاتهم حال اخراجهم وهولاني في فقرهم حال استحقاقهم سهماً من الغنية وهو المطلوب (وحكم الاول) اى الدال بالعبارة (انه من حيث هو) مع قطع النظر عن العوارض الخارجية (يفيد القطع) حتى اذا كان الدال بالعبارة عاما خص منه البعض لا يفيد القطع (وكذا الثانى) اى الدال بالاشارة من حيث هو هو يفيد القطع كالاول (مطلقاً) اى من غير تفرقة بين اشارة واشارة (فى الاصح) ذهب الامام ابو زيد الى ان الاشارة قسماً ما يكون موجبا للعلم قطعا بمنزلة العبارة وما لا يكون موجباله وذلك عند اشتراك معنى الحقيقة والمجاز فى احتمال الارادة بالكلام وتبعه شمس الأئمة السرخسى واختاره صاحب الكشف حتى حل عبارة فخر الاسلام عليه وذهب سائر المتأخرين الى ان الاشارة من حيث هى كالعبرة لان دلالة كل منهما لفظية وهى تفيد القطع وما ذكره فى بعض الصور فانما هو بسبب العوارض فلا يقدح فى قطعية الاشارة من حيث هى (و) حكم الاول ايضا انه (يترجح) لانضمامه بالسوق (على الثانى) لانفكاكه عن السوق (اذا تعارضا) فان قوله عليه الصلاة والسلام فى حق النساء تقعد احداهن فى قمر بيتها شطردهرها اى نصف عمرها لاتصوم ولا تصلى بعد قوله عليه الصلاة والسلام انهن ناقصات العقل والدين سبق لبيان نقصان دينهن وفيه اشارة الى ان اكثر مدة الحيض خمسة عشر يوماً كما ذهب اليه الشافعى رحمه الله تعالى وهو معارض بما روى ابو امامة الباهلى رضى الله تعالى عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال اقل الحيض ثلاثة ايام ولياليها واكثره عشرة ايام وهذا دال بعبارة فرجج ﴿واعترض﴾ بانه لامعارضة

لان المراد بالشطر البعض لا النصف على السواء ولوسلم فاكتر اعمار
الامة ستون ربعها ايام الصباء وربعها ايام الحيض في الاغلب فاستوى
النصفان في الصوم والصلاة وتركهما **﴿واجيب﴾** بان الشطر حقيقة في
النصف واكثر اعمار الامة ما بين ستين الى سبعين على ماورد في الحديث
وترك الصوم والصلاة مدة الصباء مشترك بين الرجال والنساء فلا يصلح
سببا لتقصان دينهن (وله) اى للدال باشارته (عموم كالاول في الاصح
حتى يحتمل التخصيص) قال شمس الأئمة اما الثابت باشارة النص فغند
بعض مشايخنا لا يحتمل التخصيص لان معنى العموم فيما يكون سياق الكلام
لاجله قاما ما تقع الاشارة اليه من غير ان يكون سياق الكلام له فهو
زيادة على المطلوب بالنص ومثل هذا لا يسع فيه معنى العموم حتى يكون
محتملا للتخصيص ثم قال والاصح عندي انه يحتمل ذلك لان الثابت
بالاشارة كالثابت بالعبارة من حيث انه ثابت بصيغة الكلام والعموم باعتبار
الصيغة فكما ان الثابت بعبارة يحتمل التخصيص فكذلك الثابت باشارته
ولهذا قلنا في اشارة قوله تعالى وعلى المولود له خص منها اباحة الوطاء
للأب جارية ابنه وان كان اللام يستلزم ان يكون الولد وامواله ملكا للأب
باشارته **﴿واما الدال بدلالته فادل على اللازم﴾** لبالذات (بل بمناط)
اى بواسطة علة (حكمه) وقوله (المفهوم) صفة المناط اى مناطه المفهوم
بمجرد العلم باللغة (لا) المفهوم (بالرأى) الموقوف على الاجتهاد كافي القياس
المستنبط العلة قوله بمناط حكمه اخرج العبارة والاشارة والاقتضاء لان
اللازم في كل من الاولين ذاتي وفي الثالث متقدم وما بواسطة يجب ان يتأخر
وقوله المفهوم لا بالرأى اخرج القياس فانطبق الحد على المحدود وتوضيح
التعريف ان قوله تعالى مثلا ولا تقل لهما اف يفيد حرمة الضرب
والشتم بدلالته فان التأنيف اسم لفعل بصورة معلومة وهو اظهار السآمة
بالتلفظ بكلمة اف ومعنى مقصود وهو الايذاء والتأنيف حكم هو الحرمة
فاظهار السآمة بكلمة اف هو المعنى الوضعي والايذاء هو المعنى المفهوم
من ذلك المعنى والعلة للحرمة ثم ان الضرب والشتم وغيرها فوق التأنيف
في الايذاء فثبت الحرمة فيها ايضا بطريق الاولى فانص قد افاد بمناه
الوضعي حرمة التأنيف وبمعنى معناه حرمة الباقي (ولذا) اى ولا نفهم
مناط الحكم بدون الرأي (ثبت بها) اى بدلالة النص (الحدود والكفارات)

فان الحدود شرعت عقوبة وجزاء على الجنائيات التي هي اسبابها وفيها معنى الطهرة ايضا بشهادة صاحب الشرع والكفارات شرعت ماحية للآثام الحاصلة بارتكاب اسبابها وفيها معنى العقوبة والزجر ايضا كاسيأتي ان شاء الله تعالى ولا مدخل للرأي في معرفة مقادير الجرائم وآثامها ومعرفة ما يصلح جزاء لها وزاجرا عنها وما يحصل به ازالة آثامها ومقاديرها فحينئذ (لا) يمكن اثباتها (بالقياس) المبني على الرأي بخلاف الدلالة فان منهاها على المعنى الذي تضمنه النص لغة فيكون مضافا الى الشرع اولا وبخلاف القياس المنصوص الملة فانه ايضا بمنزلة النص (والقول) الذي قاله بعض اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي (بانها) اى دلالة النص (قياس جلي) لما فيه من الحاق فرع باصل بملء جامعة بينهما فان المنصوص عليه حرمة التأنيف فالحق به الضرب والشم بجميع الاذى الا انه قياس جلي قطعي (فاسد) لوجوه اربعة اشار الى الاول بقوله (لان المنصوص فيها قد يكون جزءا) من الفرع كما لو قال لعبد لا تعط زيدا ذرة فانه يدل على منع اعطاء ما فوق الذرة مع انها جزء منه (بخلاف القياس) فان الاصل فيه لا يكون جزءا من الفرع اجماعا لا يقال الاصل هو الذرة يفيد الوحدة هي ليست جزءا مما فوقها لا بصفة الاجتماع لانه متنوع كيف والظاهر العموم ولو سلم فثله ايضا تمتنع في القياس بالاجماع واثار الى الثاني بقوله (ولثبوتها) اى الدلالة (قبله) اى القياس الشرعى فان كل واحد يفهم من لا تقل له اف لا تضربه ولا تشتمه سواء علم شرعية القياس اولا وسواء شرع القياس اولا واثار الى الثالث بقوله (ولا تفهم مناطها لغة) بخلاف القياس فان فهم مناطه يتوقف على مقدمات شرعية من تأثير نوع المعنى اوجنسه في نوع الحكم اوجنسه ونحو ذلك كاسيأتي في باب القياس ان شاء الله تعالى والى الرابع بقوله (ولان الفرع فيه) اى القياس (ادنى) من الاصل (وفيها مساو) للاصل (او اعلى) منه رتبة وقوله (وكل) الى آخره ابتداء كلام لا تعلق له بالدليل اى كل من المساوى والاعلى قسمان احدهما (جلي) اى اتفق على تعيين طريق مناطه (و) ثانيهما (خفي) ان اختلف فيه ولا يخفى ان خفاءه بالنظر الى الجلي وان كان جليا بالقياس الى القياس وقد اشار الى كل من الاقسام الاربعة بمثال فمثال المساوى الجلي (كغير الاعرابي) الملحق (به) اى بالاعرابي المنصوص في وجوب الكفارة عليه بسبب الجناية على صوم رمضان

فان رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قد اوجب الكفارة على اعرابي جامع في نهار رمضان عدا ومن المعلوم يقينا انه عليه الصلاة والسلام ما وجبها عليه لكونه اعرابيا او صحابيا ونحو ذلك لجنايته على صوم رمضان فيجب على غيره عند وجود هذه الجناية منه بدلالة النص (و) مثال المساوي الخفي نحو (وقاعها) اى وقاع المرأة في نهار رمضان الملحق (بوقاعه) اى الرجل المنصوص عليه في ايجاب الكفارة بواسطة الجناية الكاملة على الصوم المشتركة بينهما وقال الشافعي رحمه الله تعالى لا تجب عليها لانه المباشر دونها بخلاف الزنا حيث سماها الله تعالى زانية ﴿فلنا﴾ تمكنها مباشرة وفعل كامل كما في الزنا اذ لا يجب الحد مع النقصان فاندفع ما قيل لانسلم ان سبب الكفارة هو الجناية الكاملة المشتركة بينهما بل الجناية بالوقاع التام وهى مختصة بالرجال (و) مثال الاعلى الجلى (كالضرب والشم) للمحققين (بالتأفيف) المنصوص في الحرمة بواسطة الاذى للعلم بان المقصود من الحكم المنصوص دفع الاذى بخلاف قول الآمر بقتل عدوه لا تقتل له اف واقتله فدار الامر العلم بالمقصود من المنصوص والضرب والشم في ذلك المعنى اعلى واجلى من التأفيف وهو فيهما اقوى ولذلك لا يحنث من ضرب بعد الموت في والله لا يضربه ويبر في ليضربه ويحنث بعد الشعر والخنق والعص من حلف لا يضربه كما في لا يؤذيه (و) مثال الاعلى الخفي نحو (الاكل والشرب) في نهار رمضان للمحققين (بالوقاع) المنصوص في ايجاب الكفارة بواسطة المعنى الذى يفهم موجبا للكفارة في الوقاع وهو كونه جنائية على الصوم فانه الامساك عن المفطرات الثلاث بل ايجابها لها اولى من ايجاب الوقاع لانهما حوج الى الزاجر منه لقلة الصبر عنهما وكثرة الرغبة فيهما سيما في النهار وهما مباحث كثيرة تركناها مخافة الاطئاب (وحكمه) اى حكم الدال بدلالته (انه من حيث هو هو) مع قطع النظر عن العوارض الخارجية (يفيد القطع) لاستناد الثابت بها الى المعنى المفهوم من النظم لغة فيقدم على الواحد والقياس (هو الصحيح) لا ما قيل ان المقصود المنصوص الذى هو مراد الآمر ان كان معلوما قطعا فالدلالة قطعية كآية التأفيف والاظنية كما يجب الكفارة على المفطر بالاكل لان عدم القطعية يحوجها الى الاجتهاد ولا يثبت بها كفارة المفطر الغالب فيها معنى العقوبة قال بعض الافاضل حكم الدال بدلالته ايجاب الحكم قطعا مثلها ثم قال وحاصله

امران التنبيه على الاعلى او بالثى على مايساويه اما الاعلى فتوعان
 قطعى جلى ان اتفق على طريق تعيين مناطه وظنى خفى ان اختلف فيه
 ثم قال ﴿ان قيل﴾ اشتبه الفهم في هذه المسائل على فقيه مبرز في طريق الفقه
 بعد ان بلغه الادلة فكيف يكون مفهوما لغويا ومناطيا قطعييا صالحا لاثبات
 مايندرى بالشبهات ﴿اجيب﴾ بما سلف ان معنى لغويته عدم توقف فهم
 مناطه على مقدمة شرعية لافهم كل احد ومعنى قطعية قطعية مفهوميته
 لغة بالمعنى المذكور كالجنائية من سؤال الاعرابى لاقطعية دليل مناطيته
 ولاقطعية تعدى الحكم الى الملحق ولاقطعية كونه اعلى او مساويا ﴿اقول﴾
 فيه بحث اما اولا فلان تقسيمه الى القطعى والظنى غير مستقيم لما عرفت ان
 عدم القطعية يحوجها الى الاجتهاد * واما ثانيا فلانه مخالف لما قال اولا لحكم
 الدال بدلالته ايجاب الحكم قطعا مثلها فان هذا القائل قد اختار انهما
 على الاطلاق مفيدان القطع * واما ثالثا فلان دليل المناطية اذا لم يكن
 قطعييا لا يكون المناط قطعييا فان قطعية الحكم تابعة لقطعية الدليل ولاشك
 ان المراد بالمناط ليس نفس العلة بل مع وصف المناطية * واما رابعا
 فلان تعدى الحكم الى الملحق اذا لم يكن قطعييا لم يصح قوله اولا وحكم
 الدال بدلالته ايجاب الحكم قطعا فان المراد بالحكم ثم حكم الفرع ﴿لا يقال﴾
 الظن من اختلافهم في ان طريق فهم المناط الى اى شى يفضى مثلا الظن
 في مورد حديث الاعرابى من الاختلاف في ان طريق فهم المناط يفضى
 الى انه الجنائية المطلقة او المقيدة ﴿لا نقول﴾ الظن الناشئ من الاختلاف
 اتما هو بالنظر الى غير المستدلين كالا يخفى وليس الكلام فيه واتما هو في الظن
 بالنظر الى المستدل وذلك لا يقيده فالصواب ان يترك التقسيم الى
 القطعى والظنى ويقال في جواب السؤال ابتداء اشتباه الفهم في المسائل
 الجزية لا ينافى قطعية الاصل بل اشتباهه في الاصل لا ينافيها ايضا فان
 الشافى رحمه الله تعالى قد اشتبه عليه قطعية العام قبل التخصيص ولم يضر
 ذلك بقطعيته عندنا وسره ان الاحتمال اذا لم ينشأ عن الدليل لا يعبأ به
 كما سبق غير مرة فكل مسألة ادعى فيها احدا المجتهدين دلالة النص فهمى عنده
 قطعية والاحتمال الذى اعتبره غيره ليس بناشئ عنده عن الدليل فلا ينافى
 القطعية ثم ان الدلالة وان كانت مفيدة للقطع كالاشارة لكنها دون
 الاشارة عند المعارضه فالثابت بالاشارة يقدم على الثابت بها لان في الاشارة

النظم والمعنى وفي الدلالة المعنى فقط فبقى النظم سالما عن المعارض مثاله
 ثبوت الكفارة في القتل العمد بدلالة نص ورد في الخطاء فيعارضه قوله
 تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فيجزأه جهنم حيث جعل كل جزأه جهنم
 فيكون اشارة الى نفى الكفارة فرجحت على الدلالة ﴿فان قيل﴾ المراد
 جزاء الآخرة والالكان فيه اشارة الى نفى القصاص ﴿اجيب﴾ بان القصاص
 جزاء المحل من وجه والجزاء المضاف الى الفاعل هو جزاء فعله من كل وجه
 ولو سلم بالقصاص يجب بعبارة القص الوارد فيه (ويمتنع تخصيصها)
 بالاتفاق لكنهم اختلفوا في سبب الامتناع (قيل لعدم عمومها) لان العموم
 والخصوص من عوارض الالفاظ فاذا لم تتم لم تخص لان التخصيص فرع
 العموم (وقيل) العموم ليس من خواص الالفاظ بل يجري في المعاني ايضا
 فامتناع تخصيص الدلالة ليس لعدم عمومها بل لاجل انه (اذا ثبت) معنى
 النص (علة) للحكم (لايحتمل ان لا يكون) ذلك المعنى (علة) له في بعض
 الصور لان المعنى شئ واحد لا تعدد فيه اصلا فلو قلنا بالتخصص لا يكون
 علة لهذا الحكم في بعض الصور فيلزم كونه علة للحكم وغير علة له وهو محال
 واما الدال باقتضائه  الاقتضاء الطلب يقال اقتضيت الدين اى طلبته
 وسمى المقتضى مقتضى لان النص بطلبه كاسيظهر (فدل على اللازم) هذا
 يتناول الدلالة والمحدوف وبعض صورة العبارة والاشارة (المحتاج اليه)
 خرج به الدلالة وبعض صور العبارة والاشارة (شرعا) خرج به الباقي فانطبق
 الحد على المحدود وهذا القيد بما اعتبره فخر الاسلام وشمس الأئمة وصدر
 الاسلام وصاحب الميزان وذهب اكثر الاصوليين من اصحابنا المتقدمين
 واصحاب الشافعي وغيرهم الى ان المحدوف من باب المقتضى وفسروه بدلالة
 اللفظ على معنى خارج يتوقف عليه صدقه او صحته الشرعية او العقلية
 وسيأتى لهذا زيادة بيان ان شاء الله تعالى (كاعتق عبدك عنى بالف) فان هذا
 الكلام (يقضى البيع ضرورة) اى لضرورة صحة العتق فان اعتاق
 عبده بطريق النيابة عن الغير لا يجوز الا بتلكه فصار كأنه قال بع عبدك
 عنى بالف وكن وكلى في الاعتاق كذا في التوضيح قيل هذا التقدير ليس
 بمستقيم لانه يحتاج الى القبول ورد بالمنع وانما يحتاج اليه اذا كان الملفوظ
 هو هذا المقدر فكانه انما اختار هذا التقدير ليتحقق في هذا البيع عدم القبول
 بخلاف ما ذكره الامام البرغرى من ان الأمر كأنه قال اشتريته منك

فاعتقه عنى والمأمور حين قال اعتقه فكانه قال بته منك فاعتقه عنك
فانه يشتمل على الايجاب والقبول نعم هذا التقدير احسن من جهة انه جعل
عنى متعلقا باعتقه على معنى اعتقه نائبا عنى ووكيلا لاصلة للبيع اذ لا يقال
بته عنك بل منك والتحقيق ان عنى حال من الفاعل وبالم متعلق باعتق
على تضمينه معنى البيع كانه قال اعتقه عنى ميعا منى بألف كذا في التلويح
﴿ اقول ﴾ في التحقيق بحث لان البيع لان البيع حينئذ ثبت بطريق التضمنين
وهو غير الاقتضاء الذى كلامنا فيه لانه امر شرعى كما عرفت والتضمنين لغوى
ولو عم كما هو رأى البعض لا يستقيم لان الصحة اللفظية غير الصحة العقلية
ولو جعلت اعم لا يستقيم ايضا لان المقتضى يجب ان يكون لازما مقدما
بخلاف المضمن وعلى تقدير تسليم الاتحاد بينهما لا يستقيم التضمنين الذى
ذكره لان الحرف المذكور يجب ان يكون صلة للفعل المتروك ولا يخفى
ان الباء ليست صلة للبيع فانها للمقابلة ونسبتها الى البيع والعق سواء فالوجه
ان يقدر هكذا بع عبدك منى بألف ثم اعتقه نائبا عنى فليأمل واذا ثبت
البيع بطريق الضرورة (فلا يثبت معه) اى مع البيع (شروط تحتل
السقوط) لان ما ثبت بالضرورة بقدرها فلا يشترط القبول ولا يثبت
خيار الرؤية والعيب نعم يعتبر فى الامر الهية الاعتاق حتى لو كان صيدا ماقلا
اذن له الولى فى التصرفات لم يحجز منه البيع بهذا الكلام ولذا قال ابو يوسف
لو قال اعتق عبدك عنى بغير شئ انه يصح عن الامر ويستغنى الهية عن
القبض وهو شرط كما يستغنى البيع عنه عن القبول وهو ركن فيه لكننا
نقول انما يسقط ما يحتمل السقوط والقبول فى البيع مما يحتمله كفى التعاطى
الا القبض فى الهبة اذ لا يوجد هبة توجد الملك بدون القبض فى الصورة
المذكورة يقع العتق عن المأمور لاعن الامر (وهو) اى الاقتضاء (ثابت)
يعنى ان الاستدلال به من جملة الاستدلالات الصحيحة (خلافا لغيره) فانه
لا يقول بالاستدلال به (بلا عموم) حال من الضمير فى الثابت اى ملتبس اذ لك
الاقتضاء الثابت بعدم عموم المقتضى على لفظ اسم المفعول يعنى ان اللازم
المقدم الذى اقتضاء الكلام صحيحا لانه اذا كان تحته افراد لا يجوز اثبات
جميعها بطريق العموم (خلافا للشافعى رجة الله تعالى) فان المقتضى على
لفظ اسم الفاعل عنده ما يتوقف صدقه او ضيقه شرعا او عقلا او لغة
على تقدير وهو المقتضى اسم مفعول فاذا وجدت تقديرات متعددة يستقيم

٣ والحق انه لا
عموم له اذا كان ثمة
تقديرات متعددة
يستقيم الكلام بكل
واحد منها فلا يقدر
الجميع واما اذا تبين
احد هما دليل عقلي او
من كان حكمه في العموم
والخصوص كحكم
المظهر الملفوظ فظهر
ان المقتضى منه
عموم كذا في اصول
ابن حاجب وشرحه
(منه)
٤ او نقول العتق
المضاف الى العبد
اقتضى بيعا واحدا
مضافا اليهم فيكون
المضاف اليه مع
عمومه هو متعلق
المقتضى لانفس
المقتضى (منه)
بلفظ الجمع احتجيم
ليصح به المذكور ولا
يتبقى صيغة العموم
عنه وانما المقتضى هو
السبع المضاف الى
العبد المذكور
لفظا (منه)

الكلام بكل واحد منها فلا عموم له عنده ايضا بمعنى انه لا يصح تقدير
الجميع بل يقدر واحد بدليل فان لم يوجد دليل معين لاحدهما كان بمنزلة
المجمل ثم اذا تبين بدليل فهو كالمذكور لان المذكور والمقدر سواء في افادة
المعنى فان كان من صيغ العموم فقام والا فلا فعلى هذا يكون العموم صفة
اللفظ ويكون اثباته ضروريا لان مدلول اللفظ لا ينفك عنه وانما قلنا
بعدم عموم المقتضى (لانه) اي المقتضى اسم مفعول (ضروري) صير
اليه تصحيحا للمنطوق والضرورة ترتفع باثبات فرد فلا دلالة على اثبات ما وراءه
فيبقى على عدمه الاصل بمنزلة المسكوت عنه (و) لان (العموم للفظ) اي
مختص به لا يوجد في المعنى كما سبق والمقتضى معنى لا لفظ فلا يوجد فيه ٣ العموم
(فان قيل) اذا قيل اعتق عبيدك عنى بكذا ثبت بيع كل من عبيده اقتضاء
(قلنا) العموم الثابت به نفس المقتضى وفرق ما بين عموم المقتضى بالصفة
وعموم المقتضى بين هذا ٤ ولك ان تصرف الدليل الاول الى الدعوى
الاولى والثاني الى الثانية (تبطل نية الثلاث في اعتدى للموطوءة) هذا شروع
في فروع عدم العموم وانما بطلت لان الطلاق وقع مقتضى الامر بالاعداد
فيكون ضروريا ولذا كان رجعا اذ الضرورة تندفع به والثلاث فوق
الضرورة وانما قيد بالموطوءة لان غيرها لا تطلق بالاقتضاء بل بطريق المجاز
(و) تبطل ايضا نية الثلاث (في انت طالق) فانه يدل بحسب اللغة على
اتصاف المرأة بالطلاق الذي ليس محلا لنية الثلاث لا على ثبوت الطلاق
عن الرجل بطريق الانشاء الذي هو محل ليتها وانما ذلك امر شرعى
ثبت ضرورة ان اتصاف المرأة بالطلاق يتوقف شرعا على تطبيق
الزوج ايها فيكون ثابتا بطريق الاقتضاء فيقدر بقدر الضرورة والحاصل
ان ما يفهم لغة لبس محلا لنية وما هو محل لها لا يثبت لغة بل اقتضاء
ينافي العموم (وكذا) تبطل نية الثلاث (في طلقك) فانه وان دل لغة على
مصدر قابل لنية العموم لكنه مصدر ماض لاحداث في الحال فكان
ينبغي ان يلغى الانشاء الطلاق في الماضي لكن الشرع اثبت تصحيح هذا
الكلام طلاقا من قبل المتكلم في الحال وجعله انشاء للتطبيق فصار دلالة
على هذا المصدر اقتضاء لغة (فان قيل) صيغ العقود والفسوخ خرجت عن
الاخبارية الى الانشائية وما ذكرته مبنى على الاخبارية (قلنا) ليس
معنى خروجها الى الانشائية ان لا يبقى جهة الاخبارية اصلا والاماعل

حال انشائها باخبارتها اذا امكنت كقوله للطلقة والمنكوحة احديكما طالق حيث لا يقع شيء فاذا بقيت تلك الجهة صح معنى الاقتضاء وليس معنى بقاءها كون تلك الصنع اخبارات محضة حتى يرد اولا انه لا يقصد بهذه الصنع الحكم بنسبة خارجية مثلا بعث لا يدل على بيع آخر غير البيع الذي يقع به ولا معنى للانشاء الا هذا * وثانيا ان خاصة الاخبار اعني احتمال الصدق والكذب لا يوجد فيها للقطع بخطئة من يحكم عليها باحدهما * وثالثا انه لو كان طلقت اخبارا لكان ماضيا فلم يقبل التعليق اصلا لانه توقيف امر على امر آخر * ورابعا ان كل احد يفرق فيما اذا قال للرجعية انت طالق بين ما اذا قصد انشاء طلاق ثان وبين ما اذا اراد الاخبار عن الطلاق السابق (بخلاف طلق نفسك) فانه مختصر من افعل طلاقا من غير ان يتوقف على مصدر مغاير لما ثبت في ضمن الفعل لانه لطلب الطلاق في المستقبل فلا يتوقف الا على تصور وجوده فيكون الطلاق الثابت به هو نفس مصدر الفعل فيكون ثابتا لثمة لا اقتضاء فيكون كالمفوض فيصح حله على الاقل وعلى الكل وان لم يكن عاما لان الطلاق اسم دال على الواحد حقيقة او حكما وهو المجموع والاول موجب والثاني المحتمل كاسبق في باب الامر ولم تجزئية الثلاث في المقتضى بهذا الاعتبار لانه مجاز والمجاز صفة اللفظ والمقتضى ليس بلفظ ابتناء على عدم عموم المقتضى ايضا (والباين كالتاليق) في ان الينونة الثابتة به اتما هي بطريق الاقتضاء (الان) بينهما فرقا وهو ان (الينونة تنوع الى خفيفة) وهي التي تفيد انقطاع الملك فقط كما يحصل بواحد او اثنين (وغليظة) وهي التي تفيد انقطاع الحل بالكلية كما يحصل بالثلاث (فصحت) اي اذا تنوعت الينونة الى النوعين صححت فيها (نية الثلاث) لان اللفظ لما احتملها كانت النية لتعيين المحتمل وهو صحيح فاذا لم ينو او نوى مطلق الينونة تعين الادنى المتيقن واذا نوى انقطاع الحل يثبت العدد ضمنا كالملك في المنصوب يثبت في ضمن الضمان (بخلاف) الطلاق) فانه غير متصل بالحل في الحال اتفاقا لبقاء جميع احكام النكاح فضلا عن تنوعه بل هو في نفسه انعقاد العلة فقط والافعال قبل الحلول بالحال لا تنوع الى النقصان والكمال كالرعي فانه في نفسه غير متووع بل المتووع اثره كالجرح والقتل ولوسم اتصاليه فلا نسلم تنوعه ههنا

(كف)

٩ فان قلت لم تجزئية
الثلاث في المقتضى
بهذا الاعتبار الذي
في البائن لاعتبار
العموم قلنا لانه مجاز
والمجاز صفة اللفظ
والمقتضى ليس بلفظ
(منه)

كيف وتنوعه بالبعد فيكون اصلا في التنوع فلا يثبت مقتضى والالكان
تبعا ولئن تنوع بغيره لا يكون محتملا للاطلاق فانه حينئذ انما يتنوع الى منزل
الملك باقتضاء العدة والى منزل الحل بكمال العدد وليس شئ منهما محتملا
نفسه (وتبطل) كما تبطل نية الثلاث في اعتدى وان طالق وطلقتك
(نية تخصيص فاعل) كما اذا قال ان اغتسل الليلة في هذه الدار فكذا فنوى
تخصيص الفاعل بأن قال غيت فلانا دون غيره فالثنية باطله قضاء بالاتفاق
وديانة الا في رواية عن ابي يوسف (ومفعول) كما اذا قال ان اكلت او لا
اكل ونوى طعاما دون طعام فانها باطلة ٢ كما سبق (وسبب) كما اذا قال
ان اغتسلت واراد الاغتسال عن الجنابة فانها باطلة (وحال) كما اذا قال لرجل
قائم لا اكل هذا الرجل واراد حال قيامه (وصفة) كما اذا قال لا تزوج ونوى
كوفية او بصرية (في اليمين) متعلق بالتخصيص فان قيل هذه الامور انما
ثبت بطريق الاقتضاء اذا جعل التوقف اعم من الشرعي والعقلي واما
اذا قيد بالشرعي فلا اذا لم ير فيها من لم يعرف الشرع اصلا قلنا الصحة
الشرعية موقوفة على الصحة العقلية وهي على المقتضى فتكون صحة الحلف
على الاكل مثلا موقوفة على اعتبار المأكل (ككان) اذا قال لا اخرج
ونوى مكانا دون مكان (وزمان) كما اذا نوى في المثال المذكور زمانا دون زمان
فهاتان الثبتان باطلتان باتفاق بيننا وبين الشافعي وان منعه الامدى ثم سلم وبين
الفرق ولذا اورد هاتين الصورتين في صورة الاتفاق بخلاف صور السابقة
فانه يقول بجواز التخصيص فيها لان في الحقيقة يستلزم في كل فاعل ومفعول
وسبب وحال وصفة ولذا يبحث بكل من الصور وذلك معنى العموم فوجب
قبوله للتخصيص قلنا منقوض بالمكان والزمان فان نية التخصيص فيهما باطلة
بالاتفاق والحل ماسيا على ان دليله لا يفيد الا عموم والمعنى والكلام في العموم
الذي هو من عوارض اللفظ (والمصدر المنفي) كما في الصور المذكورة (وان
ثبت لغة) لا اقتضاء لانه جزء مدلول الفعل (لا يعم) كما لا يعم المقتضى لكن
المفهوم من ظاهر كلا الجامع انه يعم حيث قال لو قال ان خرجت فكذا ونوى
السفر خاصة صدق ديانة ووجهه صاحب الكشف بان ذكر الفعل ذكر
للمصدر وهو نكرة في موضع النفي فيعم فيقبل التخصيص (الا اذا تنوع) ذلك
المصدر في حينئذ تصح نية نوع دون نوع خلافا للقاضي ابي هاشم (كالمساكنة)
فانها لما تنوعت الى كاملة وهي ان يسكننا في بيت واحد لا يبينه وقاصرة
وهي ان يسكننا في دار واحدة صح نية الكاملة اذا قال لا اسكن فلانا

٢ لان الاكل اسم
للفعل والمأكل
محله والفعل لا يكون
بدون محله فثبت
الحل مقتضى وحته
بكل طعام لحصول
المحلول عليه فلا
يكون من باب العموم
(منه)
قلنا الحنث لحصول
المحلول عليه لا
لعموم المقتضى فبطل
الاستدلال (منه)

على اتفهام الكامل من الاطلاق وان وقع على الدار بلائية والخروج فانه
 لما تنوع الى مديد مرخص وغيره صغنية المديد بخلاف ما لوني في الاول
 المساكنة في مكان بعينه وفي الثاني الخروج في مكان بعينه حيث لم تعمل
 نية اصلا (هو الصحيح) لا مذهب اليه صاحب الكشف ولا مذهب اليه
 ابو هاشم اما الاول فلما سياتي ان نفى الحقيقة بنا في اثبات بعض الافراد وما ذكر
 في الجامع لم ينف فيه نفس الحقيقة بل نوع منه فان الخروج لما تنوع الى نوعين
 صغنية اخفهما ديانة وان لم يصح قضاء لما فيه من التخفيف واما الثاني فلان
 النوعين لما تنافيا بحيث لم يمكن اجتماعهما واريب الجنس من حيث تحققة
 لامن حيث هو وجب ان يثبت احدهما (الا اذا اظهر) استثناء عما بقي بعد
 الاستثناء الاول يعني ان المصدر الغير المتنوع لا يسم الا اذا اظهر بان يقال مثلا
 لا آكل الاكلونوى كلا دون اكل يصح (كالمذكورات) من الفاعل والمفعول
 وغير ذلك فانها اذا اظهرت نعم ايضا فيصح تخصيصها * ولما ورد ههنا ان
 في هذه المسائل يحنث بالنظر الى كل فاعل ومفعول وغير ذلك وهذا دليل
 العموم اجاب عنه بقوله (والحنث بكل) اي بكل جزئي من جزئيات المصدر
 والفاعل والمفعول ونحو ذلك في كل من الصور المذكورة لليمين (لوجود
 المحلوف عليه) في تلك الجزئيات (للالعموم) المتنافي للاقتضاء ونفي نفس
 الحقيقة (فان قلت) لا شك في صحة قولنا ان اكلت اولا آكل الا خبزا وان اغتسلت
 الا عن جنابة ولا اكلتم فلانا الاحال قيامه ولا تزوج الا كوفية ولا اخرج
 الامكان كذا اوزمان كذا والاستثناء فرع العموم فلو لا العموم لما صح الاستثناء
 (قلت) هذه الامثلة من قبيل المحذوف لا المقضى والاستثناء قرينة المحذوف
 فلا اشكال وتحقيق مذهبنا ان لا آكل مثلا لنفي نفس الحقيقة فلا يحتمل
 اثبات بعض الافراد للمنافاة الظاهرة بين نفيها واثباتها فلو نوى مأكولا
 دون مأكول او اكلادون اكل فقد نوى ما لا يحتمله اللفظ بخلاف لا اكل
 شيئا او اكل اذ يقصد به المتكلم عدم التعيين لما هو معين عنده فلذا فسروه
 ببيان نيته فقد عين احد محتملاته ونظيره الفرق بين قراءتي لا ريب فيه بالفتح
 والرفع على ما تقرر من الفرق بين نفي الجنس ونفي الفرد المبهم ولذا صح
 ان يقال بالرفع لا رجل في الدار بل رجلان او رجال ولا يصح بالفتح نحو لا رجل
 بل رجلان او رجال فاندفع ما ذكر التلويح ان المصدر في قولنا لا آكل الاكلا
 للتأكيد والتأكيذ تقوية الاول من غير زيادة فهو ايضا لا يدل الا على الماهية

(وعلامته) اعلم ان عامة الاصوليين من اصحابنا المتقدمين واصحاب الشافعي والمعتزلة جعلوا ما اضمح في الكلام لتصحيمه ثلاثة اقسام ما اضمح لضرورة صدق التكلم وما ضمح لصحته عقلا وما اضمح لصحته شرعا وسموا الكل مقتضى وهما قسم رابع وهو ما اضمح لصحته لفظا كحذف المبتدأ والخبر وفعل الشرط في مثل ان زيد قام وامثال ذلك ومن هذا القليل التضمينات وخالفهم الامام فخر الاسلام وشمس الائمة وصدر الاسلام ابو اليسر وصاحب الميزان وقالوا المقتضى ما اضمح لصحة الكلام شرعا وجعلوا ماوراءه محذوفا او مضمرا ولما اخير ههنا مختارهم احتج الى بيان علامة ليعتبر بها المقتضى عن غيره قليل وعلامته اى علامة المقتضى (ان يصح به المذكور) اى يتوقف على اعتباره صحة الكلام المذكور (شرعا) اى يصح من جهة الشرع لالفة بخلاف المحذوف والمضمر قال الامام شمس الائمة المحذوف غير المقتضى لان من عادة اهل اللسان حذف بعض الكلام للاختصار اذا كان فيما يلقى منه دليل على المحذوف ثم ثبوت المحذوف من هذا الوجه يكون لغة وثبوت المقتضى يكون شرعا لالفة وانما حذف فخر الاسلام هذا القيد لان الصحة في الاصول اذا اطلقت يراد بها الصحة الشرعية وذكر ههنا لزيادة التوضيح (وشرطه) اى المقتضى (ان لا يلقى) المذكور (عند ظهوره) اى ظهور المقتضى ذكر هذه العبارة في اكثر نسخ اصول فخر الاسلام في بيان العلامة قليل في توجيهها اى لا يشترط ظاهر الكلام عن حاله واعرابه عند التصريح به بل يبقى كما كان قبله **(اقول)** لا يخفى ان تغير الكلام عن حاله واعرابه عند التصريح بالمحذوف لا يستلزم ان يكون المذكور لقوا غاية ما في الباب ان يفيد معنى غير الاول وهو لا يستلزم الالغاء فالصواب ان يقال معناه ان لا يكون المقدر بحيث اذا صرح به لا يبقى الكلام مفيدا اصلا كما اذا قال المولى لعبده المتزوج بلا اذنه طلقها فانه لا يكون اجازة اقتضاء باعتبار ان الطلاق يقتضى سبق النكاح لان فرضه الرد فلو ثبت الاجازة اقتضاء يكون المقتضى اعنى قوله طلقها توكيلا محضا بالطلاق وليس ذلك في وسع المولى فيلغو بالضرورة ولما كان هذا المعنى خارجا عن المقتضى وهو موقوف عليه ولم يشترط وجود ضده في غيره جعلته شرطا لعلامة (و) شرطه ايضا (ان يصلح تابعا للمذكور) بان يكون المقدادى من المذكور او مساويا له فان الشئ قد يستتبع مثله لان يكون

اعلى منه واصلا له ولهذا قلنا اذا قال لامرأته يدك طالق لا يقع الطلاق لان اليد لا تستتبع النفس وقلنا الكفار لا يخاطبون بالشرائع لان فروع الايمان لا تستتبع الايمان وقلنا اذا قال لعبد كافر عن يمينك لا يثبت الاعتاق اقتضاء لان اهلية الاعتاق اصل لسائر التصرفات فلا يثبت تبعاً الى غير ذلك من الفروع (وهو) اى اقتضاء النص (كالدلالة) في افادة الحكم قطعا واشتراك الثابت بهما في الاضافة الى النص ولو بواسطة فان مقتضى مع حكمه حكم للنص بمنزلة الشراء اوجب الملك والمالك اوجب العتق في القريب فصار الملك بحكمه حكماً للشراء فصار الثابت به كالثابت بنفسه لأنظم بخلاف القياس (الا عند المعارضة) فان دلالة النص حينئذ ترجح عليه لثبوته بناء على الحاجة والضرورة بخلافها

فصل

لما فرغ من الاستدلالات الصحيحة اراد ان يبين فساد وجوه استدلالها بعض العلماء فقال (استدل بوجوه) أخر غير ما ذكر (فاسدة) عندنا منها (مفهوم مخالفة) وهو ان يكون المسكوت عنه مخالفاً للمذكور في الحكم اثباتاً ونقياً ويسمى ايضا دليل الخطاب وقد ذكروا له شروطاً منها ان لا تظهر اولوية المسكوت عنه بالحكم او مساواته فيه والاستانزام بثبوت الحكم في المسكوت عنه وكان مفهوم موافقة لا مخالفة ومنها ان لا يكون خارجاً مخرج الاغلب المعتاد مثل وربائبكم اللاتي في حجوركم فان الغالب كون الربائب في الحجور فالتقيده لذلك لا لان حكم اللاتي لسن في الحجور بخلافه ومنها ان لا يكون لسؤال سائل عن المذكور او لحادثة خاصة بالمذكور مثل ان يسأل هل في الغنم السائمة زكاة فيقول في الغنم السائمة زكاة او يكون الغرض بيانه لمن له السائمة لا العلوفة ومنها ان لا يكون لجهالة المخاطب بان لا يعلم وجوب زكاة السائمة ويعلم وجوب زكاة العلوفة فيقول الرسول في الغنم السائمة زكاة فان التخصيص حينئذ لا يكون لنفي الحكم عما عداها بل للاعلام ومنها ان لا يكون لدفع توهم التخصيص بالاجتهاد لولا التقيد بالوصف مثلاً اذا قيل في الغنم زكاة يحتمل ان يخرج المجتهد السائمة من عموم الغنم ويخص الوجوب بالعلوفة لدليل يقتضى ذلك فيقال في الغنم السائمة زكاة لثلاث تخصص قال الآمدى وبالجملة لو لم يظهر سبب من الاسباب الموجبة للتخصيص سوى نفي الحكم في محل السكوت فهل يجب القول بنفي الحكم

اي بدلالة النص
يعنى ان شيئاً من
الاولوية والمساواة
لو ظهر كان الحكم
في المسكوت عنه
بأبوابه لا بدلالة
النص هذا اذا لم يتجوز
الى تعدية الحكم
من الاصل الى الفرع
لعله لا تدرك بالغة
واما ان احتج اليها بما
لقياس (احمد روى)

في محل السكوت تحقيقاً لفائدة التخصيص ولا يجب وانما قلنا ان الاستدلال به فاسد (فانه لو ثبت فينقل) يعنى ان مفهوم المخالفة لو ثبت فاما ان يثبت بلا دليل وهو باطل بالاتفاق اوبدليل عقلى ولا مجال له في اللغة فتعين انه لو ثبت ثبت بنقل (و) ذلك النقل لا يجوز ان يكون بطريق الآحاد اذ (الآحاد متعارضة) فلا يفيد الظن لانها انما يفيد اذا سلمت عن المعارضة بمثلها ولما اختلف ائمة اللغة في كل نوع من انواع المفهوم لم يفد الا الشك واللغة لا تثبت بالشك (ولامتواترا وشبهه) ليحصل العلم او طمأنينة الظن والا لما اختلف فيه ذلك الاختلاف (فلا مفهوم) مخالفة اصلا (قل) في وجه فساد الاستدلال بالمفهوم (لان الاثبات لم يوضع للنفي وبالعكس فلا يدل) احدهما (عليه) اى على الآخر (اقول) فيه بحث لان الخصم لا يدعى الوضع حتى يرد عليه كيف ولوداعاه لبطل قوله بالمفهوم لانه حينئذ يكون من قيل المنطوق (وهو) اى مفهوم المخالفة (انواع) الاول (مفهوم اللقب) وهو نفي الحكم عما لم يتناوله اسم الجنس كالماء في حديث الفسل الذى سياتى او العلم نحو زيد موجود ومنعه الجمهور وقال به ابوبكر الدقاق وبعض الحنابلة والاشعرية (لفهم الانصار عدم) وجوب (الاغتسال بالاكسال) وهو ان يجامع بلا انزال (من قوله عليه السلام الماء من الماء) اى الفسل بسبب المنى وهم من اهل اللسان فلو لا ان التخصيص بالاسم يفيد نفي الحكم عما سواه لما فهموا ذلك (قلنا) بطريق القول بموجب العلة (ذلك) الفهم منهم ليس من التخصيص بالاسم بل (من) اداة العموم (وهى اللام فى الماء) يعنى ان كل فرد من افراد غسل الجنابة ثابتة من وجود المنى بقرينة ورود الحديث فى غسل الجنابة والاجماع على وجوب الفسل من الحيض والنفاس (وهو) اى عموم الماء (صحيح) مسلم (لكن الماء) لا يجب ان يكون عينا البتة بل (قد ثبت عيانا) كالا نزال (وقد ثبت دلالة) كافي التقاء الحائنين فانه لما كان سبيله اقيم مقامه خلفائه وعدم انضباطه كالمسفر والنوم (و) النوع الثانى مفهوم (الصفة) لا يراد بها النعت بل كل قيد فى الذات نحو سائمة الغنم ولى الواجد وظرفى الزمان والمكان وغيرها منعناه وقال به الشافعى ومالك واجد والاشعرى (لان قولنا الفقهاء الحنفية فضلاء ينفر الشافعية) فلو لا ان التقييد بالوصف يدل على نفي الحكم عما سواه لما تنفروا (اقول) قد وقع العبارة فى الاحكام والمختصر وغيرها هكذا ولعل الاحسن ان يقال قولنا الفقهاء الشافعية فضلاء ينفر الحنفية لان تنفر الشافعية لا يصلح

للاستدلال لجواز ان يكون التفر لاعتقادهم ذلك وانما الالتزام في تفر
الحقبة حيث يلزم منه الاقرار بعد الانكار (قلنا) لانسم الملائمة بل النفرة
(اما لتركهم على الاحتمال) وتصريح غيرهم باتصافه بالفضل (اولفهم
البعض) اى لفهم المعتقدين لافادته النفي عن الغير قصد ذلك النفي
في الصورة المذكورة فيتفر عن ان يذكر عبارة يتوهم منها بعض الناس
نفي الفضل عنهم (اولافهمه في الجملة) ولو من القرائن وفي المقام
الخطابي المحض (و) النوع الثالث مفهوم (الشرط) وهو اقوى
من مفهوم الصفة ولذا قال به كل من قال بمفهوم الصفة لانه صفة معنى
وبعض من لا يقول به كالكرخي وابي الحسين البصري وعبدالجبار من
المعتزلة وابن الشريح من الشافعية (لان عدمه) اى عدم الشرط
(يوجب عدم المشروط) والا لا يكون شرطا (قلنا) ما ذكرتم اتمامه
في الشرط الاصطلاحي كالوضوء للصلاة و (هذا الشرط) الذى نحن
بصدده (لقوى) وهو الذى دخل عليه حرف الشرط وهو لا يجب ان يكون
شرطا اصطلاحيا لجواز ان يكون سببا او علة وانتفاء شئ منهما لا يوجب
انتفاء الحكم لجواز تعدد الاسباب والعلل (و) النوع الرابع مفهوم (الغاية)
وهو اقوى من مفهوم الشرط لقوة دليل يختص به ولذا قال به كل من
قال بمفهوم الشرط وبعض من لم يقل به كالفقاضي ابى بكر وعبدالجبار
(لانها) اى الغاية (آخر) والا لا تكون غاية (فلو) لم يكن ما بعدها
مخالفا لما قبلها في الحكم بل (دخل ما بعدها) في حكم ما قبلها (لا تكون) الغاية
(آخر) وهو خلاف المفروض والواقع (قلنا الكلام في الآخر) نفسه
(لافيا بعده) يعنى سلمنا ان ما بعد الغاية لو دخل في حكم ما قبلها لم تكن
الغاية آخر لكن النزاع لم يقع فيه اذ لم يقل احد بدخول ما بعد المرافق
في العسل وانما النزاع في نفس الغاية كزمان غيوبة الشمس ونفس
المرافق (واعترض) على هذا الجواب بان النزاع اذا كان في حكم مدخول
حرف الغاية وهو مذكور لم يصح عدمه من المفهوم (اقول) كونه مذكورا
لا ينافي عد حكمه من المفهوم كما في الاستثناء وانما ينافيه لو لم يكن ذلك
الحكم مخالفا لحكم ما قبل الآخر (وهذا) اى مفهوم الغاية (قد يعد
من) قيل (الاشارة) قال صاحب البدائع هو عندنا من قيل الاشارة
لا المفهوم ولعل هذا هو الحمل لكلام التلويح في بحث المعارضة

والتزجيج ان مفهوم الناية متفق عليه (و) النوع الخامس مفهوم (الاستثناء) فانه يفيد حكما للمستثنى مخالفا لحكم المستثنى منه عند جهور الشافعية واكثر منكرى المفهوم (لدلالة) قولنا (لافاضل الازيدعلى) نفى كل فاضل سوى زيدو (اثبات كونه فاضلا قلنا هو) اى كونه دالا على ذلك انما هو (من خصوصية المقام) وهى كونه مقام المدح فلا يلزم منه الدلالة مطلقا وهو المطلوب وسيأتى تمام تحقيقه ان شاء الله تعالى (و) النوع السادس مفهوم (انما) ذهب القاضى ابوبكر والغزالى وجاعة من الفقهاء الى انه ظاهر (فى الحصر) وان احتمل التأكيد (لقوله عليه السلام انما الولاء) لمن اعتق (و) لقوله عليه الصلاة والسلام (انما الاعمال) بالنيات اذ يتبادر منه عدم صحة العمل بلائية وعدم الولاء لغير المعتق (قلنا هو) اى الحصر لم يشأ الا (من عموم الولاء والاعمال) اذ معناه كل ولاء للمعتق وكل عمل بنية وهو كلى موجب فينتفى مقابلة الجزئى السالب وهو بعض الولاء ليس لمن اعتق بل لغيره وبعض العمل بغيرنية * فان قيل * لانسلم ان مجرد عموم الموضوع كالولاء مثلا بدون انما يفيد الحصر غاية ان كل الولاء للمعتق وهو لا ينافى ثبوت بعضه بل كله لغير المعتق لجواز اشتراكهما فى الاضافة اليهما (قلنا) * انه يفيد نفى الولاء عن غيره ظاهرا اذ لو ثبت له ولاء لما ثبت للمعتق لامتناع قيام الصفة الواحد بمحلين فيصدق ليس الولاء للمعتق وقد كان كل ولاء له * لا يقال هذا انما يتم لو تغير الولاء آن بحسب الوجود وهو ممنوع لم لا يجوز ان يتغير بمجرد الاعتبار فان الشئ الواحد قد تعرض له اضافات متعددة نحو جميع هذا الكتاب سماع لزيد وكله او بعضه سماع لعمر * لا نا نقول لا مجال لههنا فانه وجودى لان اللام للاحتصاص والاستحقاق ويمتنع اجتماع الاستحقاقين كما فى ملكية الدار لزيد فانه ظاهر فى الاستقلال اذا لعمر وغير ما غيره على تقدير الاشتراك (و) النوع السابع مفهوم (العدد) وانما افاد التخصيص (لان التعميم) بحيث يشمل الحكم المعدود وغيره (يبطل نص العدد) فانه لا يحتمل الزيادة والنقصان كما علم فى ثلثة قروء (قلنا التعميم) الذى نقول بجوازه انما هو بعلة لاسيما اذا كانت مفهومة لغة اذ الثابت (بدلالة النص) فى حكم المنصوص كاسبق (لا به) اى لا بالعدد نفسه حتى يلزم ابطال الخاص ولا شك ان عدم التعرض لشيء ليس تعرضا لعدمه (والمذهبان) اى القول بمفهوم العدد والقبول بنفيه

(سرويان عن مشايخنا) فقول صاحب الهداية بعد حديث القواسق ولان الذئب في معنى الكلب العقور في انه يتدّى بالاذى وكذا قوله العقوق غير مستثنى لانه لا يتدّى بالاذى فليس كغراب الجيف مع قوله في جواب قياس الشافعي السباع على القواسق والقياس ممتنع لما فيه من ابطال العدد ناظر الى المذهبين (و) النوع الثامن (مفهوم الحصر) ويراد به عرفا التقي عن الغير ويحصل بتصرف في التركيب كتقديم ماحقه التأخير من متعلقات الفعل والفاعل المعنوي والخبر وتعريف المسند والمسند اليه والمراد به ههنا بعض انواعه وهو ان يعرف المبتدأ بحيث يكون ظاهرا في العموم سواء كان صفة او اسم جنس ويحمل الخبر ماهو اخص منه بحسب المفهوم سواء كان علما او غيره مثل العالم زيد والرجل بكر والكرم في العرب وصديقي خالد ولاخلاف في ذلك بين علماء المعاني تمسكا باستعمال الفصحى ولا في عكسه ايضا مثل زيد العالم حتى قال صاحب المفتاح المنطلق زيد وزيد المنطلق كلاهما يفيدان حصر الانطلاق على زيدا لا ان اعتبار ائمة الاصول لما ظاير اعتبارهم فانهم انما يبحثون عن احوال التراكيب من حيث افادتها خواص تختلف باختلاف المقامات والاعتبارات لم يختاروا ما اختاروه وان اختاره بعض قائل (اذلوا له) اى لولا الحصر (لا خبر عن الاعم بالاحص) وانه باطل اما الملازمة فلانا اذا قلنا في مقام المدح العالم زيد فظاهر انه لا قرينة للعهد وليس للجنس لامتناع الحمل بل لما صدق عليه العالم فلو فرض ان غير زيد وهو بكر مثلا يصدق عليه العالم لكان اعم من زيد وبكر وقد اخبرت عنه زيد واما بطلان اللازم فلان الخبر الثابت للعالم ثابت لجزئياته فيلزم ثبوت زيد لبكر واذا ثبت هذا بطل جعله للجنس ولما صدق عليه مع بقاءه على العموم (فوجب جعله) لما صدق عليه بعد تخصيصه بما يصلح ان يحمل عليه زيد من معين وما ذلك الا بجعله للمعهود ذهني (بمعنى الكامل) المنتهى في العلم الذي تصوره المخاطب وتوجهه وانت تعلم فتخبر عن ذلك الشخص المتصور المعهود بانه زيد (قلنا اللازم) من الدليل الذي ذكرتم هو (المبالغة) وهي غير مطلوبة (لا الحصر) الذي هو المطلوب (ومنها) اى من الوجوه الفاسدة (ما قيل القرآن في النظم يوجب المساواة في الحكم) يعنى ان يدل عطف احدي الجملتين المستقلتين على الاخرى على تشريك الثانية الاولى في الحكم المتعلق بها نفيا أو اثباتا

قال به بعض اهل النظر (لان العطف) سواء كان بين المفردين او جلتين ناقصتين او تامتين (يقتضى الشركة) بين المعطوف والمعطوف عليه في الحكم الا يرى ان الناقصة اذا عطف على الكاملة في مثل جاءني زيد وبكر ثبتت الشركة في الحكم بالاجماع ولا موجب لذلك سوى العطف والعطف قد وجد فيما نحن فيه فيوجبها حتى قال بعض اصحابنا في قوله تعالى اقيموا الصلوة وآتوا الزكاة تجب بناء على هذا الاصل ان لا تجب الزكاة على الصبي كما لا تجب الصلاة عليه تحقيقا للمساواة في الحكم لاشتراك الزكاة والصلاة في العطف فوجب القول بالشركة في الحكم (قلنا) المقتضى للشركة بينهما في الحكم (ليس العطف بل افتقار المعطوف ونقصانه) فان الاصل في كل كلام تام ان يستبد بنفسه ولا يشارك غيره لان في اثبات الشركة جعل الكلامين كلاما واحدا وانه خلاف الاصل والشركة في الناقصة انما تثبت ضرورة افتقارها الى ما تم به في الافادة فقد عدت الضرورة في التامة لعدم افتقارها قتين ان الشركة دارت مع الافتقار وجودا وعندما ثم الجملة الثانية قد يكون تامة باعتبار امر فلا تشارك الاولى فيه وناقصة باعتبار امر آخر فتحتمل اليه ولهذا قلنا اذا قال ان دخلت الدار فانت طالق وعبدى حر ان العتق يتعلق بالشرط لان الجملة الثانية وان كانت تامة لكنها في حق التعليق قاصرة لانه عرف بدليل ان غرضه تعليق العتق بالشرط لا تمييزه او ذكر شرط له على حدة فصار ناقصا من حيث المعنى والدليل كون خبر الاول غير صالح لخبرية الثاني فان قوله طالق لا يصلح خبرا لعبدى فيدل ذكره مع الاول على افتقاره اليه بخلاف قوله ان دخلت الدار فانت طالق وعزة طالق فان اعادة طالق مع الاستغناء عنه يدل على ان مراده التمييز والعطف على الجزاء مع الشرط ولهذا قلنا في قوله ان دخلت الدار فانت طالق ثلاثا وعزة طالق يتعلق طلاق عزة بالدخول كطلاق المخاطبة الا ان عزة تطلق واحدة عند الشرط بخلافها وذلك لان قوله وعزة كان كافيا في وقوع الثلاث لو كان مرادا وحيث وجد الخبر في الثاني دل على انه مراده دون خبر الاول فخبر الاول لما لم يصلح للثاني تعلق ايضا بالشرط (اقول) وعد واوين جلتين لا محل لهما من الاعراب عاطفة محل بحث لان العطف من التوابع والتوابع كل ثان باعراب سابقه ويؤيده ما ذكرنا قول

الامام شمس الأئمة ليس في واو النظم دليل المشاركة بينهما في الحكم
 انما ذلك في واو العطف (ومنها) أي من الوجوه الفاسدة (تخصيص
 العام بسببه) أي قصر العام اصطلاحاً كان اولغويا على سبب وروده
 اوسبب وجوده وعدم تعديته ذهب عامة العلماء الى اجرائه على عموم
 لان التمسك انما هو باللفظ وهو عام وخصوص السبب لا ينافي عموم اللفظ
 ولا يقتضى اقتصاره عليه ولانه قد اشتهر من الضخامة ومن بعدهم التمسك
 بالعمومات الواردة في حوادث واسباب خاصة بلا قصر لها على تلك
 الاسباب فيكون اجاءاً على ان العبارة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب
 وقال الشافعي ومالك رحمهما الله تعالى باختصاصه به وبعض اصحاب
 الشافعي وابو الفرج من اصحاب الحديث فصلوا بين ان يكون السبب
 سؤال السائل وبين ان يكون وقوع حادثة وخصوا الاول دون الثاني
 وانما خصص من خصص (اذلولاه) أي لولا اختصاص العام بالسبب
 (لجاز تخصيصه) أي السبب (بالاجتهاد) لان نسبة العام الى جميع الافراد
 على السوية فلما جاز تخصيص أي فرد كان بالاجتهاد بعد تخصيصه
 بما يصلح للتخصيص جاز تخصيص السبب ايضاً لانه من الافراد (و)
 ايضاً لولاه (لم يكن لنقله) أي لنقل السبب (فائدة) فانه اذا عم السبب
 وغيره يكون نسبته اليهما سواء فلا تبقى في ذكره فائدة (و) ايضاً لولاه
 (لم يطابق) الجواب (السؤال) لانه عام والسؤال خاص وكل منهما
 يجب نفي مثله عن الشارع (قلنا) عن الاول (يجوز دخول البعض)
 من الافراد في الحكم (قطعا) يعني يجوز ان يكون بعض افراد العام معلوما
 دخوله تحت الارادة قطعاً بحيث لا يحتمل التخصيص بدليل يدل عليه يكون
 السبب من تلك الافراد (و) قلنا عن الثاني (الفائدة) من نقل السبب
 (لا يختص فيه) أي في خصوص الحكم به بل قد يكون نفس معرفة
 اسباب نزول الآيات وورود الاحاديث ووجوه النصوص فائدة (و) قلنا
 عن الثالث (المطابقة) انما هي (الكشف لالمساواة) يعني ان معنى مطابقة
 الجواب للسؤال انما هو الكشف عن السؤال وبيان حكمه وقد حصل
 مع الزيادة ولا نسلم وجوب المطابقة بمعنى المساواة في العموم والخصوص
 (ومنها) أي من الوجوه الفاسدة (تخصيصه) أي العام (بفرض التكلم
 لانه) أي التكلم (يظهر بكلامه غرضه فيجب بناؤه) أي بناء كلامه

في العموم والخصوص (على ما يعلم من غرضه) وجعل ذلك الغرض كالمذكور وعلى هذا قالوا الكلام المذكور للمدح او الذم لا يكون له عموم لانا نعلم انه لم يكن غرض المتكلم به العموم (قلنا هذا) فاسد لانه (ترك موجب الصيغة بمجرد التسمي) من غير موجب يعتد به (وعمل بالمسكوت عنه) وهو غرض المتكلم ولا يخفى فساد ترك العمل بالمنصوص والعمل بالمسكوت عنه فان العام يعرف بصيغته واذا وجدت الصيغة وامكن العمل بحقيقتها يجب العمل والامكان قائم مع استعمال الصيغة للمدح او الذم فان المدح العام والثناء العام من عادة اهل اللسان واعتبار الغرض اعتبار نوع احتمال ولاجله لا يجوز ترك العمل بحقيقة الكلام (ومنها) اى من الوجوه الفاسدة (حل المطلق على المقيد مطلقا) اى سواء اقتضاء القياس اولا كاذب اليه بعض الشافعية وقد سبق بحثه مستوفى فلا حاجة الى الاعداد (وان اقتضى القياس) كاذب اليه بعض آخر من الشافعية (لان القيد) لكونه وصفا زائدا (يجرى مجرى الشرط) في ان انتفاءه يوجب انتفاء المتعلق به (فيوجب) القيد (النفي في المنصوص) بالنص (و) الا كان النفي مدلول النص المقيد كان حكما شرعيا فيوجب القيد النفي (في نظيره) اى في نظير المنصوص ايضا بطريق القياس (قلنا) حل المطلق على المقيد بالقياس فاسد لوجوه الاول ان هذا القياس ليس تعدية للحكم الشرعى بل (هو تعدية للعدم الاصل) وهو عدم اجزائه غير المقيد في صورة التقيد لماسبق في مفهوم المخالفة (و) الثاني ان هذا القياس (ابطال للحكم الشرعى) الثابت بالنص المطلق وهو اجزاء غير المقيد كالكافرة مثلا (و) الثالث انه (قياس في مقابلة النص) وشرط القياس عدم النص على ثبوت الحكم في المقيس وانتفاءه وههنا المطلق نص دال على اجزاء القيد وغيره من غير وجوب احدهما على التعين فلا يجوز ان يثبت بالقياس اجزاء المقيد مع عدم اجزاء غير المقيد (فان قيل) المطاق ساكت من المقيد غير متعرض له لا بالنفي ولا بالاثبات فيكون المحل في حق الوصف خاليا عن النص (اجيب) بانه ممنوع بل هو ناطق بالحكم في المحل سواء وجد القيد او لم يوجد ومعنى قولهم ان المطلق غير متعرض للصفات لا بالنفي ولا بالاثبات انه لا يدل على احدهما بالتعين قيل للنص ان يقول المعدى هو وجوب القيد لا اجزاء المقيد ولا نسلم ان النص المطلق يدل على عدم وجوب

القيد بل على وجوب المطلق اعم من ان يكون في ضمن المقيد او غيره
 ﴿اقول﴾ هذا الكلام مع ما فيه من الخروج عن قانون المناظرة يرد عليه
 ان المسطور في كتب الشافعية ان المطلق مادل على شائع في جنسه وفسروا
 الشيوع بكون المدلول حصّة محتملة لحصص كثيرة وفسر هذا
 المعارض في حواشي شرح المختصر الاحتمال بإمكان الصدق على
 حصص كثيرة فحينئذ لا يجوز ان يكون المعنى وجوب القيد لانه يتنافى
 التداول والشيوع بالمعنى المذكور اذ وجوب القيد يتنافى بإمكان الصدق
 على حصص كثيرة فاذا ثبت الامكان بالنص امتنع الوجوب بالقياس فظهر
 ان النص المطلق يدل على عدم وجوب القيد فليأمل ومن المباحث
 المشتركة بين الكتاب والسنة (اليان) وهو يطلق على فعل المبين
 كالسلام والكلام وعلى ما يحصل به التبيين كالدليل وعلى متعلق التبيين
 ومحلّه وهو العلم وبالنظر الى هذه الاطلاقات قيل هو ايضاح المقصود
 وقيل الدليل وقيل العلم عن الدليل واختار الثالث ابو بكر الدقاق
 وابو عبدالله البصري والثاني اكثر الفقهاء والمتكلمين والاول اكثر
 اصحابنا الا ان الامام ابا زيد جعل اقسامه اربعة كما هو دأبه في تريع
 الاقسام واخرج بيان الضرورة والنسخ من البين وشمس الأئمة جعل
 الاستثناء بيان تغيير والتعليق بيان تبديل ولم يجعل النسخ من اقسام البيان
 وقال البيان لاظهار الحكم والنسخ لرفعه وفخر الاسلام ومن تبعه
 اعتبروا كونه اظهارا لانتهاء مدة الحكم الشرعي قال في التلويح
 لا يخفى انه ان اريد بالبيان مجرد اظهار المقصود فالنسخ بيان وكذا غيره
 من النصوص الواردة لبيان الاحكام ابتداء وان اريد اظهار ما هو المراد
 من كلام سابق فليس ببيان وينبغي ان يراد اظهار المراد سبق كلام
 له تعلق به في الجملة ليشمل النسخ دون النصوص الواردة لبيان الاحكام
 ابتداء ﴿اقول﴾ يؤيد شرط سبق امران الاول قول فخر الاسلام وغيره
 من المشايخ ان هذه الحجج بمحملتها يحتمل البيان فوجب الحاقه بها فان المتبادر
 منه ان المرفوع هو البيان الذي يلحق الكتاب والسنة والثاني حصرهم
 البيان في الخمسة او الاربعة فانه لو اريد المعنى الشامل لبيان الاحكام ابتداء
 لما سمح الحصر لكن السابق لا يجب ان يكون كلاما ولا يخرج بعض اقسام
 بيان الضرورة كسكوت الشارع عن تغيير فعل يعاينه وسكوت الشفيع

والمولى كاسمجي * ولهذا قلت (هو اظهار المراد) سواء كان بالقول او بالفعل
او بالسكوت * لا يقال يخرج به بيان التقرير اذ لا اظهار ثمه * لانا نقول دفع
احتمال المجاز والخصوص اظهار ان المراد ما اقتضاء الظاهر (بعد) سبق
(ما) اى كلام او فعل (له) اى للبيان (تعلق مابه) اى بذلك الكلام او الفعل
فيشمل النسخ وبيان الضرورة بانواعها (قولا كان) ذلك البيان (او فعلا)
ولما كان كون القول بيانا ظاهرا متققا عليه بخلاف الفعل لم يتعرض له
بل استدل على كون الفعل بيانا بالمنقول والمقول فقال (ليانه عليه الصلاة
والسلام الصلاة والحج بالفعل) حيث قال صلوا كما رأيتموني اصلي وخذوا عني
مناسككم ولما ورد البيان بهذين الحديثين لا بالفعل اراد ان يدفعه فقال (وقوله)
عليه الصلاة والسلام (صلوا) كما رأيتموني اصلي (وخذوا) عني مناسككم
(دليل بيانيته) اى بيانية الفعل لانه هو البيان (ولامامة جبرائيل عليه السلام)
فاته عليه الصلاة والسلام بين مواقيت الصلاة للنبي عليه الصلاة والسلام
بالفعل حيث امه في البيت في اليومين ولما سئل رسول الله صلى الله تعالى
عليه وسلم قال للسائل صل معنا ثم صلى في اليومين في وقتين فينبى له المواقيت
بالفعل (ولان) البيان عبارة عن اظهار المراد ولا شك ان (الفعل ادل)
من القول على المراد لان دلالة الفعل عقلية لا يجرى فيها التخلف
والاحتمال ودلالة القول وضعية يجرى فيها ولذا قيل ليس الخبر كالمعاينة
الا يرى انه عليه الصلاة والسلام امر اصحابه بالخلق عام الحديبة فلم يفعلوا
ثم لما رآوه خلق بنفسه خلقوا في الحال فدل على ان الفعل ادل (قيل) بالفعل
لا يكون بيانا لانه (يطول) اى يكون اطول من القول (فيتأخر البيان) اى لو
بين به لزم تأخير البيان مع امكان تعجيله وانه غير جائز (قلنا) لانسلم ان الفعل
اطول من القول اذ (قد يطول) البيان (به) اى بالقول طولا (اكثر مما) اى
من الطول الذى يحصل (بالفعل) كهيات الركعتين فانها لو بينت بالقول
ربما يستدعى زمانا اكثر مما يصلى فيه ركعتان (ولو سلم) ان الفعل اطول من
القول (فلاتأخر) اى لانسلم لزوم تأخير البيان (للشروع فيه) اى في الفعل
(بعد الامكان) يعنى تأخير البيان انما يلزم اذا لم يشرع في الفعل عقيب
الامكان ولم يشغل به وقد شرع فيه واشتغل به الا انه لاستدعائه زمانا
طال ومثله لا يعد تأخيرا كمن قال لفلانة ادخل البصرة فسار في الحال
فبقى في سيرة شهرين حتى دخلها فانه لا يعد مؤخرا مبادرا ممثلا بالقول

(ولو سلم) لزوم تأخير البيان لكنه ليس بمنوع مطلقا بل اذا لم يتضمن
 غرضا يعتد به واما التأخير الذي جوزناه (فلا يثار اقوى البيانين) وهو
 الفعل لكونه ادل من القول كما سبق (على) ان تأخير البيان لا يمنع مطلقا
 وانما يمنع اذا اخر عن وقت الحاجة ولا شك (انه لم يتأخر عن) وقت
 (الحاجة) فيجوز وسيجيء توضيحه ان شاء الله تعالى (فاذا وردا) اى
 قول وفعل صالحان للبيان (بعد مجمل) يحتاج الى البيان (فان اتفقا)
 كما طاف عليه الصلاة والسلام بعد نزول آية الحج طوافا واحدا وامر
 بطواف واحد (و) ذلك لا يخلو اما ان يعرف السابق او يجهل فان (عرف
 السابق) من القول والفعل (فهو البيان) لحصوله به (واللازم)
 تأكيد للسابق (وان جهل) السابق (فاحدها) اى فالبيان احدها
 من غير تعيين (وان اختلفا) اى القول والفعل كما طاف بعد نزول الآية
 طوافين وامر بطواف واحد (فالقول) اى فالبيان هو القول لا الفعل
 (تقدم) ذلك القول على الفعل (اولا والفعل ندب له) اى للنبي عليه
 الصلاة والسلام ان فعله على طريق الندب له (او واجب عليه) على وجه
 (مخصص) ولا يسرى وجوبه للامة وانما جلتاه عليه لان الاعمال بالهدى ليلين اولى
 من افعال احدهما (وهو) اى البيان على ما اختاره المحققون (خسة)
 بيان تقرير وتفسير وتغيير وتبديل وضرورة وازدواج البيان الى الاربعة
 الاول من قبيل اضافة العام الى الخاص والى الخامس من اضافة الشيء
 الى سببه اى بيان يحصل بسبب الضرورة وجه الضبط ان البيان اما
 بالمتطوق او غيره والثانى بيان ضرورة الاول اما ان يكون بيانا لمعنى
 الكلام او للالزام له كالمدة الثانى بيان تبديل الاول اما ان يكون بلا تغيير
 اومعه الثانى بيان التغيير الاول اما ان يكون معنى الكلام معلوما لكن الثانى
 اكده بما قطع الاحتمال او مجهولا كالمشترك والمجمل ونحوهما فالثانى
 بيان تفسير والاول بيان تقرير (اقول) يشكل الحصر ببيان مجمل غير شاف
 فانه خارج عن الاقسام اللهم الا ان يراد بالتفسير معنى اعم مما مر فى المفسر
 فيثبت يدخل البيان الغير الشافى فى بيان التفسير الاول (بيان تقرير
 وهو تأكيد الكلام بما يقطع احتمال المجاز) ان كان الكلام المؤكد حقيقة
 نحو قوله تعالى ولا طائر يطير بجناحيه فان الطائر يستعمل فى غير معناه
 يقال للبريد طائر لاسراعه ويقال فلان يطير بهمة (و) احتمال (الخصوص







ان كان المؤكد عاما نحو فسجد الملائكة كلهم اجعون فان الملائكة
عام يحتمل الخصوص فقرره بذكر الكل وقطع احتمال الخصوص واما
قوله اجعون فيان تفسير فان ما قبله لما احتمل الاجتماع والافتراق كان
قوله اجعون تفسيرا لانه كان يحتمل المجاز بكونه متفرقا فقرر بلفظ اجعون
اذ الحقيقة مرادة لان التفرق ليس للمعنى المجازى اذ لاوضع للاجتماع
ومن هذا القيل قوله لها انت طالق وله انت حروقال غنيت المعنى الشرعى
(و) الثانى (بيان تفسير وهو ايضاح ما فيه خفاء) من المشترك والمشكل
اوالمجمل اوالمخفى وتخصيص المشايخ المجمل والمشارك بالذكر تسامح كيان
النبي عليه الصلاة والسلام قوله تعالى اقيموا الصلوة بالقول والفعل
وبيانه عليه الصلاة والسلام وقوله تعالى وآتوا الزكوة * بقوله عليه السلام
هاتوا ربع عشر اموالكم وبيانه عليه الصلاة والسلام مقدار مايقطع
فيه ومحل القطع فى قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما
بقوله عليه الصلاة والسلام لاقطع فى اقل من عشرة دراهم وبقطعه
يدسارق رداء صفوان من الزند وكيان الرجل قوله أنت بأئن بقوله غنيت به
الطلاق فانه بيان تفسير اذ الينونة واخواتها من الكنايات مشتركة محتملة
للمعانى فيكون بيانها تفسيرا ثم بعدالتفسير يعمل باصل الكلام حتى يكون الواقع
بها بواثن (و) الثالث (بيان تغيير وهو تغيير موجب الصدر) اى صدر
الكلام (باظهار المراد) من ذلك الصدر وحقيقته بيان ان حكم الصدر
لايتناول بعض مايتناوله لفظه فوجب ان يتوقف اول الكلام على آخره
حتى يصير المجموع كلاما واحدا لئلا يلزم التناقض (كالتخصيص)
فانه بيا تغيير عندنا وتفسير عند الشافعى وقد سبق فى بحث العام (والاستثناء)
فانه بيان تغيير بالاتفاق يتنا وبين الشافعية فان المحققين منهم على ان
الاستثناء تغيير (والشرط) فانه بيان تغيير الاعد شمس الائمة وابى
زيد بل هو عندهما تبديل والنسخ الذى يسميه القوم بيان تبديل ليس
ببيان وذلك لان الشرط يبدل الكلام من انعقاده للإيجاب فى الحال
الى التعليق اى الى ان ينعقد عند وجود الشرط ولاحكم للكلام فى قدر
المستثنى اصلا فلا تبديل فيه بل بيان انه لم يرد بخلاف النسخ فانه رفع
لحكم لاظهار لحكم الحادثة قلنا الشرط فيه تغيير من ذلك الوجه واظهار
وايجاب عند وجوده فكان بيان تغيير كالأستثناء وان كان بينهما

فرق بطريق (آخر) كما سيجي واما (النسخ) فانه وان لم يكن تغييرا بل رفعا وابطالا بالنسبة اليها لكنه عند الله بيان نهاية مدة الحكم فسمى بيان تبديل الوجهتين (والصفة) نحو اكرم بن تميم الطوال فيخرج القصار والحال ملحق بها (والغاية) نحو اكرمهم الى ان يدخلوا فيخرج الداخلون (وبدل البعض) نحو قوله تعالى والله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا فيخرج غير المستطيع * واعلم ان هذه الاشياء انما تعد من بيان التغيير لا طراد تغييرها والا فلا حصر فيها لوجود مغير غيرها كالعطف مثلا فانه قد يكون مغيرا كما اذا قال انت طالق ان دخلت الدار وعبدى حر ان قلت فلانا ان شاء الله تعالى فان عطف الشرطية الثانية على الاولى بعد ما لحقها الاستثناء مغير لحكم الشرطية الاولى في حق الابطال كما صرح به في تخصيص الجامع (ويجوز تأخير) بيان (التقرير والتفسير عن وقت الخطاب لا) عن وقت (الحاجة دون التغيير) فان تأخيره عن وقت الخطاب لا يجوز * اعلم ان تأخير البيان عن وقت الحاجة لا يجوز الاعلى قول من يجوز تكليف المحال وما روى عن بعض الاصحاب من وضع العقاب في آية الخطيئة قبل نزول من الفجر فلي تقدير ثبوته يحمل على نفل الصوم ووقت الحاجة وقت فرض الصوم واما تأخيره عن وقت الخطاب فليل يجوز مطلقا ٦ وقيل يتمتع مطلقا وقيل يتمتع في الظاهر اذا اريد به غيره لا في المحمل وقيل يجوز في المحمل ويتمتع في غيره لكن الممتنع تأخيره هو البيان الاجالى كان يقال هذا العام مخصوص اوسمخص وجوزوا تأخير التفصيل بعد قران البيان الاجالى والمختار عند مشايخنا جوازه اجالا وتفصيلا في بيان التقرير والتفسير واما امتناعه في بيان التغيير باقسامه وفائدة الخطاب على تقدير تأخير البيان العزم على الفعل والتميز له عند ورد البيان فانه يعلم منه احد المدلولات بخلاف الخطاب بالمهمل فانه لا يفهم منه شيء ما صلا لنا في جوازه في التقرير والتفسير قوله تعالى ثم ان علينا بيانه ٧ حيث اريد به التفسير لا التغيير لانه جل على بيان ما اشكل عليه عليه الصلاة والسلام من معانيه ولان البيان في اللغة الايضاح ولا ايضاح في التغيير فلا يحمل عليه مطلقه ولانه مراد بالاجاع فلا يراد غيره دفعا لصوم المشترك وفي التقرير معنى التفسير بل اولى ولنا في امتناعه في التغيير قوله عليه الصلاة والسلام فليكفر عن يمينه ولو جاز تراخيه لما اوجب النبي عليه الصلاة والسلام التكفير معنابل قال

٦ كالنكرة المراد بها معين وكان للتخصيص وكيان الاسماء الشرعية من الصلاة والزكاة وكيان النسخ فيكون اربعة اقسام (منه)
٧ فان قيل لم لا يجوز ان يكون المراد من قوله تعالى ثم ان علينا بيانه هو البيان التفصيلي وتأخيره جائز عند ابي الحسين لا الاجالى قلنا المذكور في الآية مطلق فالتعديد بلا دليل غير جائز قيل لو صح هذا يلزم صحة التأخير عن وقت الحاجة ايضا (منه)

فليستن اويكفر ثم لما اشترط الاتصال في بيان التغير وكان التخصيص
تغيرا خلافا للشافعي رحمه الله تعالى فانه عنده بيان محض فيجوز تأخير
استدلالا بوجوه ثلاثة الاول ان قوله تعالى ان الله يأمركم ان تدبجوا بقرة
يعم الصفراء وغيرها ثم خص متراخيا وعلم ان المراد بقرة مخصوصة الثاني
انه تعالى قال لنوح عليه الصلاة والسلام فاسلك فيها من كل زوجين
اثنين واهلك الامن سبق عليه القول والاهل شامل لابنه وغيره ثم خص
بقوله انه ليس من اهلك الثالث انه تعالى قال انكم وما تعبدون
من دون الله حصب جهنم فلما سمعه ابن الزبيرى قال لرسول الله عليه
الصلاة والسلام انت قلت ذلك فانه نعم قال اليهود عبدوا عزيرا والنصارى
عبدوا المسيح وبنوا مليح عبدوا الملائكة ثم نزل قوله تعالى ان الذين
سبق لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون يعنى عزيرا وعيسى والملائكة
وجب رد هذه الوجوه فاشار الى رد الاول بقوله (وبيان البقرة تقييد)
للمطلق لا تخصيص للعام وفيه الكلام (فيكون نسخا) للمسايق لان تقييد
المطلق نسخ فلا يضره التراخي بل يلزمه والى رد الثانى بقوله (والاهل
لم يتناول ابن نوح) لان المراد بالاهل الاهل ايمانا ولا شك ان من لا يتبع الرسول
لا يكون اهلا به. هذا المعنى لانه متناول له لكنه خص متراخيا بقوله انه
ليس من اهلك فعلى هذا يكون الاستثناء بقوله الامن سبق عليه القول
منقطعا (ولوسلم) ان الاهل متناول للابن بان يكون المراد به الاهل قرابة
(فقد اخرج) الابن (بالاستثناء) بقوله الامن سبق عليه القول لان الاستثناء
حينئذ يكون متصلا فيخرج الابن به لا بالتخصيص المتراخي وحينئذ معنى قوله
تعالى انه ليس من اهلك اى انه ليس من اهلك الذى لم يسبق عليه القول
فلاضافة للعهد والى رد الثالث بقوله (وما) فى قوله تعالى انكم وما تعبدون
(لم يتناول عيسى وعزيرا والملائكة) حقيقة لان ما لغير العقلاء وانما اورده
ابن الزبيرى تحتنا بالحجاز او التغليب لانه خص بقوله ان الذين سبق لهم
منا الحسنى الآية (لانهم) يعنى ابن نوح وعيسى وعزيرا والملائكة
(خصوصا) تخصيصا (متراخيا) حتى يلزم جواز تراخي التخصيص فيلزم
تراخي التغير (اما التخصيص فقصر العام على بعض متناوله) ولم يقل
بعض افراده ليتناول الجميع ونحوه (بكلام) خرج به القصر بالعقل والعادة
ونحو ذلك فانه وان كان مسمى بالتخصيص فى العرف لكنه لا يكون مغيرا

مطلقا كما سبق في بحث العام والمقصود ههنا تعريفه (مستقل) خرج به الاستثناء والشرط ونحوهما كما مر فان شيئا منها لا يسمى تخصيصا في اصطلاحنا (موصول) للعام في النزول والورود (حقيقة) وهو ظاهر (او حكما للجهل بالتاريخ) فانه اذا جهل بحمل التخصيص على مقارنته للعام فنخرج به المفصول المتراخي فانه نسخ (ويجوز التخصيص بالعقل) وضع المظهر موضع المضمحل لان المراد بالتخصيص ههنا غير ماسبق وانما جازية لخروج الواجب عن نحوه الله خالق كل شيء وهو على كل شيء قدير لاستحالة مخلوقته ومقدوريته تعالى ﴿ فان قيل ﴾ البيان مؤخر والعقل ليس كذلك وايضا لو جاز التخصيص به لجاز النسخ به ايضا وهو محال بالاجماع ﴿ قلنا ﴾ الواجب تأخر صفة ميته لادائه والفروق بين التخصيص والنسخ ظاهر لان النسخ سواء بين امد الحكم اورفعه محجوب عن نظر العقل بخلاف خروج البعض عن الخطاب (و) يجوز التخصيص (بالعادة) يعنى ان العادة اذا اختصت بتناول نوع من انواع متاولات اللفظ العام تخصصه به استحسانا نحو ان يحلف لا يأكل رأسا يقع على المتعارف الذي يباع في السوق ويكس في التناير و قيل لا تخصصه وهو القياس لانه الحقيقة اللغوية و لنا ان الكلام للفهام فالمطلوب به ما يسبق الى الافهام وذا هو المتعارف قطعا فينصرف الكلام اليه (و) يجوز ايضا (بنقصان بعض الافراد) فيكون اللفظ اولى بالبعض الآخر نحو كل مملوك كذا لا يقع على المكاتب (او زيادته) كالفاكهة لا تقع على العنب (لا القياس) يعنى لا يجوز تخصيص العام ابتداء بالقياس اما لان المخرج بالقياس داخل تحت العام قطعا والقياس يبين عدم دخوله ظنا فلا يسمع بخلاف العام بعد التخصيص فانه ايضا ظني والقياس مؤيد بما يشاركه في بيان عدم دخول بعض الافراد واما لان المخصص وان كان بيانا من وجه معارض من وجه آخر كما صرحوا به والقياس لكونه ظنيا لا يعارض النص ولو بوجه (ولا الاجماع) لان زمان الاجماع متراخ ولا تخصيص مع المتراخي وان وقع ذلك صورة فانما هو بنص مجهول التاريخ محمول على المقارنة حقيقة (و) ويجوز التخصيص (بالكتاب له) اى للكتاب خلافا للبعض لكنه عند القاضى ابي بكر وامام الحرمين اذا علم تأخر الخاص اذ لو علم تقدمه ينسخه العام ولو جهل التاريخ يحمل على المقارنة فيثبت حكم التعارض بينهما في ذلك القدر وكذا عندنا لكن

إذا اتصل العام الخاص المتأخر اذ لو تراخى كان ناسخا ويبقى العام في الباقي قطعيا فلم يجوز تخصيصه بالقياس وخبر الواحد وعند الشافعي ومالك رحمه الله تعالى يخصه انخاص تقدم او تأخر او جهل التاريخ (و) يجوز التخصيص بالكتاب (السنة) لقوله تعالى ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء والسنة من جملة الاشياء (و) يجوز التخصيص (بها) اى بالسنة (لهما) اى للكتاب والسنة * اما التخصيص بالسنة للكتاب ففيا اذا كانت السنة متواترة او مشهورة وعلم اتصال المخصص لعام الكتاب او جهل التاريخ لانه حينئذ يحمل على المقارنة اما اذا كانت خبر واحد فلا يعتبر لانه لا يعارض عام الكتاب واما اذا كانت متواترة او مشهورة وعلم تقدمها ينسخها العام وان علم تراخيا تنسخ العام في قدر ما تناولا * واما التخصيص بالسنة للسنة فكان التخصيص بالكتاب للكتاب * واعلم ان السنة كاسيأتى ان شاء الله تعالى تناول الحديث والفعل والتقرير وكما يجوز التخصيص بالحديث بجوز بالفعل والتقرير ايضا اما الاول فكان الوصال في الصوم بعد نهى الناس عنه واما الثاني فكعدم انكاره فعلا رآه من المكلف مخالفا للصوم وهذا من اقسام بيان الضرورة  واما الاستثناء  لفظ الاستثناء حقيقة اصطلاحية في المتصل والمنقطع بلانزاع وان كان صيغ الاستثناء مجازات في المنقطع ولذا قسم الى قسمين قليل (فتصل ان منع) ذلك الاستثناء (بعض ما يتناوله صدر الكلام) احتراز عن الاستثناء المستغرق (عن دخوله) اى دخول ذلك البعض والجار متعلق بمنع (في حكمه) اى حكم صدر الكلام وانما قال ان منع ولم يقل ان اخرج كما في عبارة القوم لانه ان اريد الاخراج عن الحكم فالبعض غير داخل فيه حتى يخرج وان اريد الاخراج عن تناول اللفظ اياه وانفهامه من اللفظ فلا اخراج لان تناول باق بعد وان اريد بالاخراج المنع عن الدخول فالتصريح به اولى والباء في (بالا واخواتها) متعلق بمنع وهو احتراز عن سائر انواع قصر العام على بعض ما يتناوله من الشرط والصفة والغاية ونحو ذلك  فان قيل  استثناء المكيل والموزون والمعدود من الدراهم مثلا صحيح عند ابي حنيفة وابي يوسف ويطرح قيمة المستثنى من المستثنى منه ولم يتناول الصدر الخارج  قلنا  القياس ان لا يصح لكنهما استحسننا وقالوا المقدرات جنس واحد وان كانت اجناسا صورة لانها تثبت في الذمة ثمتا والعدييات التي لا تتفاوت كالمقدرات في ذلك (وهو)

اى الاستثناء (تكلم بالباقي بعد الثنيا) اى المستثنى يعنى انه استخراج سورى
 وبيان معنى اذ المستثنى لم يرد اولاً نحو قوله تعالى فلبث فيهم الف سنة
 الاخيرين علماً والمراد تسعمائة وخمسين سنة وسقوط الحكم بالمعارضة
 ولو بوجه حالى انشأى فلا يتصور فى الاخبار عن الخارج لاسيما من الماضى
 وفى العدد (كقوله تعالى وما كان لمؤمن ان يقتل مؤمناً الا خطأ) فعناه
 ليس له ذلك عدماً لان له ذلك خطأ لحرمته بناء على تروك التروى ولذا
 وجب الكفارة والشاقى رحمه الله تعالى حله على المقطع ﴿قلنا﴾ لاسلم
 صحته فى المفرغ ولو سلم فالاصل المتصل ولا مقتضى للعدول عنه ﴿فان قيل﴾
 المثال الجزئى لا يثبت القاعدة الكلية ﴿قلنا﴾ هو شاهد لامثال قال (الشافى)
 الاستثناء (من النقي اثبات وبالعكس لكلمة التوحيد) فان الاجماع
 قد انعقد على ان لا اله الا الله يفيد التوحيد ولو من الدهرى ولا يحصل
 ذلك الا بالاثبات بعد النفي اذ لا توحيد فى نفي اله سواء اذا لم يحكم بثبوته
 (وللاجماع عليه) اى على انه من النقي اثبات وبالعكس ﴿قلنا﴾ فى الجواب
 عن الاول افادة كلمة التوحيد الاثبات بعد النفي (بالعرف الشرعى)
 لا الوضع اللغوى الذى كلامنا فيه وبه يندفع ما يقال ان المقدر فيها
 ان كان الموجود لم يلزم عدم امكان اله غيره وان كان الممكن لم يلزم منه
 وجوب ذات الله تعالى بل امكانه اذ يلزم عرفاً وان لم يلزم لغة (و) قلنا
 فى الجواب عن الثانى (مرادهم) اى مراد اهل الاجماع بالاثبات فى قولهم
 الاستثناء من النقي اثبات (عدم النقي وبالعكس) اى مرادهم بالنقي فى قولهم
 الاستثناء من النقي عدم الاثبات اطلاقاً للخاص على العام (ولو سلم)
 ان المراد بالاثبات والنقي حقيقتيهما (فعارض) ذلك الاجماع (بمثله)
 اى باجماع آخر من اهل اللغة على انه تكلم بالباقي بعد الثنيا * فالتوفيق
 بينهما انه تكلم بالباقي بوضعه ونفي واثبات باشارته بحسب خصوصية
 المقام لعدم ذكرهما قصداً بل لازماً عن كونه كالغاية المنهية للوجود بعدم
 وبالعكس فى ذلك المقام لامطلقاً وبه يندفع ان الاشارة فوق المفهوم
 فكيف يصح انكاره نعم الاعتراف بها (وشرطه) اى الاستثناء (ان يكون)
 الاستثناء (مما اوجبه الصيغة قصداً) لا مما يثبت ضمناً لانه تصرف لفظى
 فيجب ان يكون من مدلوله القصدى (ولذا) اى لاشتراط كونه مما اوجبه
 الصيغة قصداً (لم يجوز ابو يوسف استثناء الاقرار فى التوكيل بالخصومة)

بأن يوكل بالخصومة رجلا غير جائز الاقرار او على ان لا يقر عليه وذلك لان اقتداره على الاقرار انما هو لقيامه مقام الموكل لانه من الخصومة ولذا لا يختص بمجلسها فيثبت بالوكالة ضمنا لا قصدا فلا يصح استثناءه وجوز له محمد اما لتناولها اياه بعموم المجاز وهو الجواب مطلقا ٢ اذ المحجور شرعا كالمحجور مادة لكن لما كان الاستثناء تغييرا صح موصولا لا مفصولا واما للعمل بحقيقة الخصومة لفة فان الاقرار مسالمة لا يتناولها الخصومة فصح بيان تقريره وصلا وفصلا وعلى هذا الطريق لا يكون الاستثناء على حقيقته (وكذا الانكار ٣) يعني انه على الخلاف ايضا لكن على الطريق الاول للمحمد رحمه الله تعالى لان مجازها شامل لهما لا عين شئ منهما فصح الاستثناء احدهما لا على الثاني اذ ليس عملا بالحقيقة بوجه ولا يصح عند أبي يوسف رحمه الله تعالى للدليل الاقرار بل لان الانكار عين الخصومة فيكون ٤ استثناء الكل من الكل وهو باطل كما سيأتي (في الاصح) احتراز عما قيل لا يصح اتفاقا اذ حقيقتها عنه ومجازها اما عنه او مجاز يتبعه ولا تبع مع عدم المتبوع (ويستثنى الاكثر) من الباقي نحو انت طالق ثلاثا الاثنى (خلافا لأبي يوسف) فانه يقول ان الاستثناء بيان فان من قال جاءني القوم الافلانا كان بيان للجائين بطريق الاختصار وهذا انما يتحقق في استثناء القليل لا الكثير وفي ظاهر الرواية لافرق لان الاستثناء كما عرفت تكلم بالحاصل بعد التثنية فشرطه ان يبقى وراء المستثنى شئ يصير متكلما به (لا الكل) عطف على الاكثر (بلفظه) نحو عيدي كذا الاعيدي (او بالمساوي مفهومهما) نحو امائي كذا الاملو كائي فان كلا منهما باطل لاقتضائه مغايرة الشئ لنفسه ولانه لما لم يبق شئ بعد الاستثناء لم يجعل متكلما بما بقي فيبقى الكلام الاول كما كان واما اذا ساواه وجودا جاز الاستثناء نحو عيدي كذا الافلانا و افلانا و افلانا ولا عييده سواهم جاز لاحتمال الكلام في نفسه بقاء بعض الافراد (الا اذا عقب) الكل المستثنى (بما يخرج عن المساواة) نحو له على ثلاثة الاثلاثة الاثنى حيث يلزم اربعة (لوقوع الاثنى في درجة الاثبات لكونهما مستثنين عن ثلاثة هي في درجة النفي لكونها في محل الاستثناء عن ثلاثة مثبتة والواحد الحاصل من ثلاثة الاثنى اذا استثنى من ثلاثة هي في درجة الاثبات يبقى اثنان قجبعهما مع الاثنى الاخيرين فيحصل اربعة (واذا تعقب) الاستثناء الجمل (المتعاطفة

٢ فيدخل فيها
الاقرار والانكار
قصدا فصح استثناء
الاقرار (منه)
٣ يعني لو واصل
بالخصومة واستثنى
الانكار لا يجوز عند
أبي يوسف (منه)
٤ لان استثناء الانكار
ليس تقرير للحقيقة
القوية بل ابطالها
(منه)

ينصرف (الاستثناء) الى (الجملة) (الاخيرة) لان الرجوع اليها متحقق على التقديرين والى غيرها محتملة مع ان حكم الاولى بكمالها متيقن وارتفاع بعضه بالاستثناء مشكوك لجواز انصرافه الى الاخيرة فقط والمتحقق المتيقن اولى بالاعتبار والشافعي صرفه الى الكل لان الجمع بحرف الجمع كالجمع بلفظ الجمع ولو كان ما قبله جمعا بالصيغة ينصرف اليه بالاتفاق فكذا هذا ﴿ قلنا ﴾ لانسلم المساواة مطلقا لجواز ان يكون للاستقلال دخل في منع الصرف مثاله آية القذف فان قوله تعالى الا الذين تابوا منصرف عندنا الى قوله تعالى واولئك هم الفاسقون حتى ان فسقهم يرتفع بالتوبة ولا تفيد التوبة قبل شهادتهم بلى ردها من تمام الحد وعنده منصرف الى قوله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا حتى ان الثابت تقبل شهادته عنده (و) الاستثناء (منقطع ان لم يكن كذلك) اى ان لم يمنع بعض ما يتناوله الصير عن دخوله في حكمه ولا بد فيه التعليق بالصدر من المخالفة بين الطرفين باحد وجهين لكون الا فيه معنى لكن اما بالنفي او الاثبات نحو ما جاء في القوم الاحبار او الا يزيدا اذ لم يكن منهم واما بعدم الاجتماع نحو ما زاد الاما نقص ومانع الاضر بخلاف نحو ما جاء في زيد الان الجوهر الفرد موجود ٢ (واما التعليق فيمنع العلية) ويلزمه منع الحكم ضرورة * اعلم ان قولنا انت طالق مثالة لوقوع الطلاق بالاتفاق واذا قيد بالشرط مثل ان دخلت الدار لا يقع الطلاق بالاتفاق ايضا فنحن نأمنع العلية لانه داخل عليها لاعلى حكمها قصدا لانها هي المذكورة ودونه حتى ان المعتبر من الحكم ما هو بين الشرط والجزاء وحده فان مضمون الشرطية ايقاع الحكم على تقدير وقوع الشرط لا مطلقا واذا كان داخلا على العلة يمنعها من اتصالها بمحلها وبدون الاتصال بالمحل لا ينعقد علة فان تأثير التصرف الشرعى بثلاثة امور الاهلية والمحلية واتصال التصرف بالمحل ثم كان بانعدام الاهلية والمحلية لا ينعقد علة كالبيع من المجنون وبيع الحر فكذا بانعدام الاتصال بالمحل ﴿ فان قيل ﴾ لما لم يتصل بالمحل كان ينبغي ان يلغو كما اذا قال لاجنية ان طالق ﴿ قلنا ﴾ لما كان مرجو الوصول بوجود الشرط وانحلال التعليق جعل كلاما صحيحا له صلاحية ان يصير سببا كشرط البيع حتى لو علق بشرط لا يرجى الوقوف على وجوده للغا مثل انت طالق ان شاء الله تعالى واذا كان التعليق مانعا للعية (فزمان) وجود (العلة) هو (زمان

٢ فالطلاق معدوم قبل دخول الدار وهذا بالاتفاق لكنهم اختلفوا في ان عدمه هو العدم الاصلى الذى كان قبل وجود التعليق والاستمرار مضاف الى وجود الشرط كما هو مذهبننا وعند الشافعي عدمه ثابت بالتعليق مضاف الى عدم الشرط فعدم الحكم عند عدم الشرط حكم شرعى مستفاد من نص التعليق عنده وعدم اصرى ثابت بهذا النص وهو ساكت عنه فعدم جواز نكاح الامة عن الطول عدم اصرى ليس بمستفاد من نص قوله تعالى فمن لم يستطع انما يثبت جواز نكاحها عندنا بعموم نص فانكمو اما طاب لكم من النساء فان قلت كيف يعمل بالعمومات وحمل ٤

وجود (الشرط) لان المانع حينئذ يثنى (فجاز) اى اذا كان زمان العلة هو زمان الشرط جاز (التعليق) اى تعليق ما يصح تعليقه من التصرفات كالطلاق والعتاق ونحو ذلك (بالمالك) بان قال لاجنية ان تزوجتك فانت طالق او كلما تزوجت امرأة فكذا او بان قال لعبد الغير ان اشريتك فانت حر او قال ان اشريت عبدا فكذا لان وجود المالك انما يشترط لصحة هذه التصرفات عند وجود العلة لامطلقا فعين وجود المالك وهو الشرط وجدت العلة بزوال مانعها وقال (الشافعى) التعليق يمنع (الحكم) بمعنى انه لولا التعليق لكان الحكم ثابتا في الحال اذ لا يؤثر التعليق في قوله انت طالق بمنعه عن الوجود وانما يؤثر في حكمه بمنعه عن الثبوت فظهر ان اثر التعليق في منع الحكم لا العلية بمنزلة شرط الخيار في البيع والاضافة الى الزمان فانه اذا قال انت طالق غدا ينعقد السبب ويتراخى الحكم الى الغد ونظيره التعليق الحسى فان تعليق القنديل لا يؤثر في منع ثقله الذى هو سبب السقوط بل في حكمه وهو السقوط ﴿قلنا﴾ اللفظ انما يكون علة باعتبار مدلوله الذى هو النسبة التامة وقد منعه التعليق فلا يتصور عليه بمجرد وجوده اللفظى واما شرط الخيار فانما دخل على الحكم لان البيع من قبيل الاثباتات فلا يحتمل التعليق بالخطر لانه يؤدى الى القمار فكان القياس ان لا يجوز البيع معه كالايجوز مع سائر الشروط الا ان الشرع جوزه نظرا لمن لا خبرة له فكان ثابتا بالضرورة فيقدر بقدرها وهى تنفع بجعله داخلا على الحكم فقط اذ لو دخل على السبب يكون داخلا على السبب والحكم جميعا ودخوله على الحكم فقط اسهل من دخوله عليهما فاما الطلاق والعتاق ونحوهما فيحتمل التعليق بالشرط لانهما من قبيل الاسقاطات والاصل ان يدخل التعليق على السبب كيلا يتخلف الحكم عن السبب ولا مانع عنه فيدخل عليه واما الاضافة الى الزمان فانها لثبوت الحكم بالايجاب في وقته لانه الحكم فيتحقق السبب لوجوده حقيقة من غير مانع اذ الزمان من لوازم الوقوع واذا لم يكن مانعا للعية (فرمانها) اى العلية (زمان التعليق فلم يحجز) اى اذا كان زمانها زمان التعليق لم يحجز (التعليق بالمالك) لان وجود المالك عند وجود العلة شرط لصحة التصرف فلما وجدت العلة ولم يوجد المالك لم يصح التصرف (ومنه) اى مبنى النزاع بيننا وبين الشافعية (ان المعلق) بالشرط (عندنا) هو (الايقاع) اى ايقاع الطلاق

المعلق على المقيد
بالشروط واجب
قلت لان سلم انه مطلق
بل مقيد فان المطلق
من قبيل الخاص
لا شمول فيه ولا تعيين
(منه)

والعناق ونحوها وإذا كان المعلق هو الأيقاع فلا يتصور قبل وجود الشرط المعلق به فلا ينعقد اللفظ علة (و) المعلق (عنده الوقوع) أي وقوع الطلاق والعناق ونحوها وإذا كان المعلق هو الوقوع فلا مانع من انعقاد اللفظ علة والحق لنا أما أولا فلأن من حلف لا يمتنع لا يمتنع بالتعليق قبل وجود الشرط اتفاقا فلو انعقد علة لوجب أن يمتنع وأما ثانيا فلإجماع أهل العربية وغيرهم أن الجزاء وحده لا يفيد الحكم وإنما الحكم بين مجموع الشرط والجزاء * وقول صاحب التلويح التحقيق في الجملة الشرطية عند أهل العربية أن الحكم هو الجزاء وحده والشرط قيد له بمنزلة الطرف والحال حتى أن الجزاء إذا كان خبرا فالشرطية خبرية وإن كان انشاء فانشائية وعند أهل النظر أن مجموع الشرط والجزاء كلام واحد دال على ربط شيء لشيء وثبوته على تقدير ثبوته من غير دلالة على الانتفاء عند الانتفاء وكل من الشرط والجزاء جزء من الكلام بمنزلة المبتدأ والخبر * قدرد بان ما ذهب إليه الميزانيون لا يخالف كلام أهل العربية كيف وهم بصدد بيان مفهومات القضايا المستعملة في العلوم والعرف وقد صرح النحويون بأن كالمجازاة تدل على سببية الأول ومسببية الثاني وفيه إشارة إلى أن المقصود هو الارتباط بين الشرط والجزاء (وذكر مشيئة من لا يظهر مشيئته) نحو أن شاء الله تعالى وإن شاء الملك وإن شاء الجن ونحو ذلك (إبطال) لحكم الكلام (وعند أبي يوسف) فإنه قال إن الصيغة وإن كانت صيغة الشرط لكن معناه رفع الحكم وإعدامه على خلاف سائر التعليقات فإن التعليق بالشرط وإن كان أعداما للحال ولكن عرضية الوجود له ثابتة عند وجود الشرط ولا طريق للوقوف على هذه المشيئة فيكون التعليق بها أعداما لحكم الكلام أصلا (و) ذكر مشيئة من لا يظهر مشيئته (تعليق) لحكم الكلام (عند محمد) نظرا إلى صيغة الشرط (ويروى العكس أيضا) وثمرة الخلاف تظهر في مواضع منها أنه إذا قدم المشيئة فقال أن شاء الله تعالى أنت طالق فعند من قال بالابطال لا يقع الطلاق لأنه ابطال فيبطل الكلام سواء قدم أو آخر بحرف الفاء أو غيره وعنده من قال بالتعليق يقع لأنه للتعليق فإذا قدم الشرط ولم يذكر حرف الجزاء لم يتعلق وبقى الطلاق من غير شرط ومنها أنه إذا قال إن حلفت بطلاقك فعبدى كذا ثم قال لها أنت طالق

ان شاء الله فعند القائل بالابطال لا يكون يمينا فلا يحنث وعند القائل بالتعليق يكون يمينا فيحنث ﴿ اقول ﴾ ينبغي ان تظهر ايضا فيما اذا ذكرت مع الهبة والصدقة ونحو ذلك فان تعليقها بشرط متعارف وغير متعارف يصح ويبطل الشرط فعند القائل بالتعليق ينبغي ان يصح هذه التصرفات وعند القائل بالابطال ينبغي ان لا تصح (واذا دخل الشرط على الشرط) بان يذكر اولا عاطف بينهما (يقدم) الشرط (المؤخر) ويكون الشرط المقدم مع الجزاء جزاء له سواء (تأخر الجزاء) عن الشرطين كما اذا قال ان خلت الدار ان كُت فلانا فانت حر فشرط العتق وجود الكلام اولا حتى ان كلم ثم دخل عتق وان دخل اولا ثم كلم لم يعق وذلك لانه تعذر جعلهما شرطا واحدا لعدم حرف العطف وتعذر جعل الثاني مع الجزاء جزاء للاول لعدم حرف الجزاء وتعذر فصل احدهما عن الآخر لان الشرط الاول حينئذ يلغو ولا يلغى كلام العاقل ما لم يكن وقد امكن بالتقديم والتأخير فان الشرط الثاني اذا قدر مقدما كان الشرط الاول مع جزائه جزءا للثاني مقدما عليه وفي مثله لا يحتاج الى الفاء فصار كأنه قال ان كُت فلانا فان دخلت الدار فانت حر فكان الكلام شرط انعقاد اليمين والدخول شرط انحلاله فاذا وجد الكلام اولا انعقد اليمين ثم بالدخول انحلت للحنث اما اذا وجد الدخول اولا فقد وجد شرط الحنث قبل انعقاد اليمين فلا يعتبر (او تقدم) الجزاء على الشرطين كما اذا قال انت حر ان دخلت الدار ان كُت فلانا فالتقدير ان كُت فلانا فانت حر ان دخلت الدار فالثاني شرط الانعقاد والاول شرط الانحلال على قياس ما سبق وتقديم الثاني اولى لانه غير متصل بالجزاء (واذا انحلاهما) اى الشرطين (الجزاء) اى دخل الجزاء بين الشرطين (كان) الشرط (الاول) شرطا (للانعقاد) اى لانعقاد اليمين (و) كان الشرط (الثاني) شرطا (للانحلال) اى انحلال اليمين فاذا قال ان تزوجت امرأة فهى كذا ان كُت فلانا فتزوج امرأة قبل الكلام واخرى بعده طلقت المتزوجة قبل الكلام لالتى بعده لان الشرط الثانى لحق اليمين وما كان كذلك لا يكون شرطا للانعقاد والا لا يكون ما فرضناه يمينا يمينا لانه الكلام التام المستقل المنعقد بالشرط فتعين ان يكون شرطا للانحلال والا يكون لتوا فصار الكلام شرطا للحنث دون الانعقاد فصار غاية لليمين

فاذا كُلم انحلت فالتى تزوجها بعد الكلام تزوجها بعد انحلال البين فلا تطلق
 والتى تزوجها قبل الكلام تزوجها قبله والبين باقية فطلق (واذا تمقب)
 الشرط (الجل المتعاطفة) اى جاء بعدها نحو هذا حر وهذه طالق وعلى
 حج ان فعلت كذا (ينصرف) الشرط (اليها) جيعا لان حق الشرط
 التقدم كاهو المذهب المنصور فاذا تأخر الجزاء حكما كانت الجملة الاولى
 ناقصة من حيث تعلقها بالشرط والثانية معطوفة عليها فيكون في حكمها
 في النقصان وكذا الثالثة فظهر الفرق بينه وبين الاستثناء فان حقه التأخير
 (واذا تقدمها) اى الشرط الجمل المتعاطفة (يتعلقن) اى تلك الجمل (به)
 اى بالشرط للمشاركة المذكورة (واذا توسطت) اى المتعاطفة (بينهما)
 اى بين الشرطين نحو ان دخلت الدار فامرأته طالق وعبد حر وعليه الحج
 ان كُلت فلانا ولانية له (تضم) الجملة (الوسطى الى) الجملة (الاولى)
 في التعليق بالشرط الاول لان الاصل تقديم الشرط على الجزاء كما سبق
 فكان تعلق الجزاء المتوسط بالشرط الاول اولى بخلاف الجزاء الثالث
 لان فيه ضرورة وهو صيانة الشرط الاخير عن الالغاء (الاذا قدم الاولى)
 اى اولى الجمل الواقعة جزاء (عليه) اى على الشرط يعنى اذا قال امرأته
 طالق ان كُلت فلانا وعبد حر وعليه الحج ان دخلت الدار فاذا كُلم طلقت
 لاغير والعق والحج يجب بدخول الدار ولا يضم ههنا الجزاء المتوسط
 الى الجزاء المتقدم ولا يتعلق معه بالشرط المتقدم لانا اذا جعلناه مضموما الى
 الشرط الاول يحتاج الى التقديم والتأخير واضمار الفعل فيجعل كأنه قال
 لامرأته انت طالق انا كُلم فلانا وعبد حر انا كُلم فلانا ولوجعل معلقا بالشرط
 الاخير بقى نظم الكلام واستغنى عن الاضمار فيكون اولى بخلاف الاولى فان
 هناك امكن ضمه الى الجزاء المتقدم من غير ادراج الزيادة وتغير نظم الكلام (و)
 الرابع (بيان ضرورة) اى بيان يقع للضرورة فيكون من قيل اضافة الحكم الى
 السبب (وهو نوع توضيح عالم بوضع له) اى للتوضيح (منه ماهو في حكم
 المنطوق) للزومه عنه عرفا (كقوله تعالى وورثه ابواه فلأمه الثلث) فان بيان
 نصيب احد الشريكين بيان لنصيب الآخر بالضرورة (ومنه السكوت لدى
 الحاجة) الى البيان (بان يدل عليه) اى على كون السكون بيانا (حال المتكلم)
 اى الذى من شأنه التكلم في الحادثة لانه المتكلم بالفعل فان السكوت ينفيه
 (كسكوت الشارع عن تغيير ما يباينه) من قول او فعل لم يسبقه تحريم فانه

يدل على جواز ذلك القول والفعل مثل ما شاهده عليه الصلاة والسلام من معاملات كان الناس يتعاملونها ومآكل ومشارب كانوا يستديمون مباشرتها فاقروهم عليها ولم ينكروها فدل ان جميعها مباح اذ لا يجوز من النبي عليه السلام ان يقر الناس على محذور (و) سكوت (الصحابة عن تقويم منفعة) البدن في (ولد المفرور) وهو من يبطأ امرأة معتددا على ملك عيين او نكاح على ظن انها حرة قتل منه ثم يستحق (و) سكوت (الصحابة عن تقويم منفعة البدن) (في زوجته) اي المفرور روى ان رجلا من بني عذرة تزوج جارية على ظن انها حرة فولدت اولادا ثم جاء مولاهما فرجع ذلك الى عمر رضى الله تعالى عنه فقضى به المولاهما وقضى على الاب ان يفدى الاولاد وكان ذلك بمحض من الصحابة فسكتوا عن ضمان منافعها ومنفعة الولد فحل ذلك محل الاجماع على ان المنافع لا تضمن بالاتلاف المجرد بدون العقود وشبهته بدلالة حالهم والموضع موضع الحاجة لان المستحق جاء طالب بالحكم الحادثة وهو جاهل بما هو واجب له كذا قال شمس الائمة رجه الله تعالى (و) سكوت (البكر البالغة) فانه جعل بيانا للاجازة لاجل حالها الموجبة للحياء وهي الرغبة في الرجال (و) سكوت (الناكل) فانه جعل بيانا لثبوت الحق عليه واقراره به الحال في الناكل وهي انه امتنع عن اداء ما لزمه وهو اليمين مع القدرة عليه فيدل ذلك الامتناع على اقراره بالمدعى لانه لا يظن بالمسلم الامتناع عما يلزمه الا اذا كان محقا في الامتناع وذلك بان تكون اليمين كاذبة او حلف ولا تكون كاذبة الا ان يكون المدعى محقا في دعواه (و) سكوت (الشفيع) عن طلب الشفاعة بعد علمه بالبيع فانه جعل بيانا للتسليم للحال في الشفيع وهي ان العادة تقتضى بان من لا يرضى بمثل هذه التصرفات يظهر الرد على المتصرف وينازع معه فلما ترك المتخاصمة مع القدرة عليها دل على القبول او التسليم (و) سكوت (المولى حين رأى تجارة عبده) فانه ايضا جعل بيانا لحال في المولى وهي ان العادة ايضا تقتضى بان من لا يرضى بتصرف عبده حين يرى يظهر النهي ويرد عليه فلما ترك التعرض علم انه راضى بما صنع وتقرر هذا البحث دلى هذا الوجه احسن من تقرير القوم كالا يخفى على ارباب الفهم (ومنه ما ثبت ضرورة اختصار الكلام نحو له على مائة ودرهم ومائة ودينار ومائة وقفيز بر) جعل العطف بيانا للمائة عندنا وعند الشافعية المائة بحجة عليه بيانها كافي مائة وثوب مائة وشاة لان العطف لم يوضع للبيان

بل للمغايرة (قلنا) هو مقتضى القياس لكننا استحسنا بالعرف والاستدلال
فان ارادة التفسير بالمعطوف ويميزه عينه متعارفة في نحو مائة وعشرة
دراهم للايجاز حتى يستحسن ذكره في العربية وبعد تكرارا وكذا مائة
ودرهم وعطف كل غير عدد اذا كان مقدارا لانه يثبت في الزمة في عامة
المعاملات كالمكيل والموزون بخلاف له على مائة وثوب فضلا عن نحو
وعبد وشاة فانه لا يثبت في الزمة فيها ولان المعطوفين كشيء واحد
كالمضافين ولذا لم يحز الفصل بينهما الا بالظرف فكما يعرف المضاف اليه
مضافه يعرف المعطوف المعطوف عليه اذا صلح كما في المقدار (و)
الخامس (بيان تبديل وهو النسخ) ولا بد من الكلام في تعريفه وجوازه
ومجمله وشرطه والناسخ والمنسوخ ففيه مباحث الاول في تعريفه (وهو)
لغة التبديل واصطلاحا (ان يدل على خلاف حكم شرعي دليل شرعي)
يشمل الكتاب والسنة قولاً وفعلًا وتقريراً فخرج دلالة الدليل الشرعي
على خلاف حكم العقل من الاباحة الاصلية وخرج مايكون بطريق
الانساء والازهاق عن القلوب بلا دلالة دليل شرعي وكذا نسخ التلاوة
فقط لان المقصود تعريف النسخ المتعلق بالاحكام اللهم الا ان تدرج
الاحكام اللفظية كحجة التلاوة في الصلاة وحرمتها على الجنب ونحوه
وخرج دلالة عدم الاهلية كالموت والجنون على عدمه (متراخ) خرج به
التخصيص والاستثناء ونحو ذلك لانه رفع مطلقا والنسخ رفع بالنظر
الينا وهذا التعريف اولى من تعريف ابن الحاجب بالرفع ومن تعريف
بعض الفقهاء بالبيان لان صدق كل منهما باعتبار دون آخر فانه بيان
محض في علم الله تعالى المتعلق بامد الحكم ورفع وتبديل في علمنا باطلاقه
الظاهر في البقاء المبحث الثاني في جوازه (و) هو (جائز عقلا) اما
اذا لم يعتبر مصالح العباد فان الله تعالى غنى عن العالمين فظاهر لانه
يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ولا يستل عما يفعل واما اذا اعتبرت تفضلا
على ما عليه الجمهور فلجواز اختلاف مصالح العباد باختلاف الاوقات
وعلم الخير القدير به وان كان غيا عنا كاستعمال الادوية بحسب الامزجة
والايمان ففي ذلك حكمة بالغة لا بداء كافي الاحياء والامانة (و) جائز (نقلا)
لان الاستمتاع بالاخوات والجزء كان حلالا في زمن آدم عليه الصلاة والسلام
ثم نسخ في سائر الشرايع ولان الختان كان جائزا في شرع ابراهيم عليه السلام

ثم وجب في شريعة موسى عليه الصلاة والسلام ولان الجمع بين الاختين كان جائزا في شرع يعقوب عليه السلام ثم حرم في سائر الشرائع ﴿فان قيل﴾ كل منها رفع للاباحه الاصلية ﴿قلنا﴾ الاباحه فيها بالشريعة فان الناس لم يتركوا سدى في زمان كيف وسكوت الانبياء عند مشاهدتها تقرير منهم فكانت احكاما شرعية (خلافا لغير العيسوية من اليهود) فانهم انكروا الجواز ففرقة عقلا وفرقة نقلا * اما الاول فلان النسخ اما الحكمة ظهرت فيكون بقاء اولالها فيكون عبثا وكلاهما على الله محال ﴿قلنا﴾ ان اريد بظهور الحكمة تجدها بتجدد الازمان اخترنا الاول ولا بداء وان اريد بتجدد العلم بها اخترنا الثاني ولا عبث لثبوتها * واما الثاني فلنقلهم عن موسى عليه الصلاة والسلام ان لا نسخ لشريعته وعن التوراة تمسكوا بالسبت مادامت السموات والارض ﴿قلنا﴾ لانسل انه قوله وانه متواتر ولانسل انه ثابت في التوراة النازل على موسى عليه السلام وثبوتها فيما في ايديهم لا يكون حجة لانه محرف ولذا اختلف نسخها كيف ولو ثبت ذلك لاحتجوا به على النبي عليه السلام ولو احتجوا لاشتهر مائة وانتفاء اللازم يدل على انتفاء الملزوم (و) هو (واقع) لما سبق في الجواز نقلا (خلافا لابي مسلم) الاصفهانى (ولم يرد) بانكار وقوعه (ظاهرة) فانه لا يصدر عن مسلم فكيف عن ابي مسلم) وذلك لان الظاهر منه امر ان الاول انكار اطلاق لفظ النسخ وهو مخالف للنص لقوله تعالى ما ننسخ من آية والثاني انكار ارتفاع الشرايع السابقة بشريعة محمد عليه الصلاة والسلام وهو ايضا باطل بل مراده ان الشريعة المتقدمة موقفة الى ورود الشريعة المتأخرة اذ ثبت في القرآن ان موسى وعيسى عليهما الصلاة والسلام بشرا بشرع محمد عليه السلام واوجبا الرجوع اليه عند ظهوره واذا كان الاول موقفا لا يسمى الثاني ناسخا ﴿قلنا﴾ لانسل ان البشارة والايجاب يقتضيان توقيت احكامهما لاحتمال ان يكون الرجوع اليه لكونه مفسرا او مقرر او مبدا للبعض دون البعض فمن اين يلزم التوقيت بل هي مطلقة يفهم منها التأيد فتبديلها يكون نسخا ولو سلم قتل التوجه الى بيت المقدس والوصية للوالدين كان مطلقا فرغ وفي عبارة المتن من اللطف ما لا يخفى المبحث الثالث في محل النسخ (ومحل حكم) احتراز عن الاخبار عن الامور الماضية والواقعة في الحال والاستقبال مما يؤدي نسخه الى كذب اوجهل

بمخلاف الاخبار عن حل الشيء او حرمة مثل هذا حلال وذاك حرام
 (شرعى) خرج به الاحكام العقلية والحسية فانها لا تقبل النسخ (فرعى)
 خرج به الاحكام الاصلية المتعلقة بالمقائد (لم يلحقه) اى ذلك الحكم
 (توقيت) اى تعيين من الوقت (ولا تأييد) اى دوام الحكم مادامت دار
 التكليف ولهذا كان التقييد بقوله الى يوم القيامة تأييدا لتوقيتنا (قيدا حكم)
 صفة توقيت وتأيد (نصا) نحو الصوم واجب مستمر ابدا فان نسخه
 لا يجوز اتفاقا (واختلف في غيره) وهو امران * الاول ان لا يكون التوقيت
 والتأييد قيدين للحكم بل للفعل المحكوم به نحو صوموا ابدا الى كذا
 فان الفعل يعمل بمادته والوجوب انما يستفاد من الهيئة فيكون القيد
 متوجها الى الفعل باعتبار مادته ضرورة فالجمهور منا ومن الشافعية على
 جواز نسخه خلافا للجصاص وعلم الهدى والقاضى ابى زيد والشيخين
 ومن تبعهما * الثانى ان يكون التوقيت والتأييد قيدين للحكم ظاهرا لانصا
 نحو الصوم يجب ابدا فان الفعل اصل في العمل والمختار في التنازع اعمال
 الثانى فيكون ابدا قيدا ليجب ويحتمل ان يكون ظرفا للصوم فان نسخه
 يجوز عند الجمهور ويحمل على خلاف الظاهر من اعمال الابعاد لا عندهم
 للجمهور ان ابدية الفعل المكلف به لا ينافى عدم ابدية التكليف به لجواز
 اختلاف زمانيهما كما ان تقييده بزمان يجمع عدم تقييد التكليف به نحو
 صم غدا فات قبله او نسخ اليوم وللتأخيرين ان ورود النسخ على الصوم
 الدائم والموقت يجعله غير دائم وغير موقت بذلك الوقت لانه ينافيهما
 وعلى وجوبه يستلزمه لانه اذا لم يجب جاز تركه فلا يدم بين دوام الصوم
 ونسخ وجوبه منافاة لمنافاة نقض كل لازم للزومه فيكون مبطلا
 لنصوصية التأيد كافي تأيد الوجوب بعينه * المبحث الرابع في شرط النسخ
 (وشرطه التمكن من الاعتقاد لا الفعل) اعلم ان شرطه عندنا هو التمكن
 من عقد القلب فانه كاف وعند المعتزلة والصيرفى من الشافعية والجصاص
 وابى زيد منا التمكن من الفعل ايضا وهو ان يعصى بعد وصول الامر الى
 المكلف زمان يسع الفعل من وقته المقدرة شرطا ولا يكتفى بما يسع جزأ منه
 فكل من النسخ قبل دخول وقته او بعده وقبل مضى ذلك القدر على النزاع
 وبناءه على ان الاصل عندنا عمل القلب والنسخ انتهاء مدته لكفايته
 بقصودا تارة كافي انزال التشابه وكونه اقوى المقصودين اخرى لتوقف

كون العمل قرينة عليه بدون العكس وعدم احتمال السقوط دونه وعندهم
 عمل البدن لانه المقصود بكل تكليف نصا والنسخ لبيان انتهاء مدته
 فلو نسخ قبله كان بدء * لنا خبر المراج حيث نسخ الزائد على المجلس
 من الخمسين قبل التمكن من الفعل لأمّن عقد النبي عليه الصلاة والسلام وهو
 الاصل وعقد جميع المكلفين ليس بشرط وهم لا ينكرون المراج بمعنى الاسراء
 الى المسجد الاقصى ثبوته بالكتاب بل بمعنى الصعود الى السماء والحديث
 مشهور يلتقي بالقبول لا يمكن انكاره كالتواتر فيكون حجة عليهم * البحث
 الخامس في النسخ (ويجوز) النسخ (بين الكتاب والسنة مطلقا) يعنى
 يجوز نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة والكتاب بالسنة والكتاب
 فيكون اربعة اقسام الاول كنسخ الوصية للوالدين بآية الموارث والثاني
 نحو قوله عليه السلام نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها ولا خلاف
 في صحة هذين القسمين (وخالف الشافعي في المختلفين) اى نسخ الكتاب
 بالسنة ونسخ السنة بالكتاب واستدل على الاول بوجوه * الاول انه مطعنة
 للطاعن فانه يقول خالف ما يزعم انه كلام ربه * والثاني انه قال
 ما ننسخ من آية او ننسخها نأت بخير منها او مثلها والسنة دونه وليست
 من لده تعالى * والثالث انه عليه السلام قال تكثر لكم الاحاديث من بعدى
 فاذا روى لكم عنى حديث فاعرضوه على كتاب الله تعالى الحديث وهو
 دليل على رده عند المخالفة * والرابع انه قال قل ما يكون لى ان ابدله من تلقاء
 نفسى فلو نسخ ليدل * والجواب عن الاول ان طعن الطاعن لاعبرة به كيف
 وانه في نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة وارد ايضا فان المصدق ييقن
 ان الكل من عند الله والمكذب يطعن في الكل عن جهله * وعن الثاني
 ان المراد والله اعلم خيرية الحكم او مثلته في حق المكلف حكمه او ثوابا كسورة
 الاخلاص تعدل ثلث القرآن ولا شك ان السنة ايضا من لده تعالى لا ينطق
 الا بالوحى سيما اذا لم يثبت على الخطأ * وعن الثالث ان ذلك الحديث غير صحيح
 لانه مخالف للنص الدال على وجوب اتباع الحديث مطلقا ولو سلم فالمراد به
 حديث لا يقطع بصحته بدليل سياق الحديث حيث لم يقل فاذا سمعتم منى فالمراد
 فاعرضوا ذلك الحديث الذى لا تملى صحته على كتاب الله تعالى فان خالفه فردوه
 لانه ان لم يعلم تاريخه يحمل على المقارنة فيرد لعدم قوته على المعارضة وان علم
 فان تقدم على الكتاب فقد نسخ به فوجب رده وان تأخر عنه وجب ايضا
 رده لانه لا يصلح لان ينسخ به الكتاب * وعن الرابع ان المراد بالتبديل وضع

لفظ لم ينزل مكان ما نزل ولو اريد التبديل في المعنى فالسنة ايضا من عنده تعالى وتقدس كاسبق فلا يكون التبديل بها تبديلا من تلقاء نفسه عليه السلام * وعلى الثاني نوجهين الاول انه مطعنة للطاعن كاسبق والثاني انه تعالى قال وانزلنا اليك الذكر لتبين للناس ما نزل اليهم فلا يكون مجابه رافعا والجواب عن الاول ما سبق في الاول عن اول الاول وعن الثاني ان المراد بالتبيين التبليغ ولوسلم فالنسخ بيان امد الحكم ولوسلم فيدل على ان النبي عليه الصلاة والسلام مبين في الجملة ولا ينافي كونه ناسخا ايضا (والاجاع لا ينسخ) شيئا (ولا ينسخ) بشئ لان الاجاع بعد عهد رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم لكفايته في عهده ولا ينسخ بعده واما سقوط نصيب المؤلفه قلوبهم في زمن ابي بكر رضى الله تعالى عنه فلسقوط سببه لاجاع (وكذا القياس) يعنى انه لا ينسخ ولا ينسخ لانه لما كان مظهرا كان النسخ والمنسوخ في الحقيقة نصه لانفسه على انه لا ينسخ بعده عليه الصلاة والسلام كما سبق والعبرة في عهده عليه الصلاة والسلام بالنص وان وجد القياس (والناسخ) اى الحكم الذى يفيد النسخ (يجوز ان يكون اخف) من المنسوخ بالاتفاق (وقديكون اشق) منه في الاصح خلافا لبعض المتكلمين والشافعى فانهم قالوا يجب ان يكون مثله او اخف لقوله تعالى نأت بخير منها او مثلها (وقلنا) الاشق قديكون خيرا لان فيه فضل الثواب ولنا عقلا انه يجوز ان تكون المصلحة في الثقل من الاخف الى الاشق كما يجوز ان يكون في عكسه وسما ان كل من عليه الصيام كان في ابتداء الاسلام خيرا بين الصوم والفدية ثم صار الصوم حتما وكذا الخمر كان حلالا في الابتداء ثم نسخ ولاشك ان الحرمة اشق من الاباحة (ولا ينسخ المتواتر) كتابا كان اوسنة (بالاحاد) لان المظنون لا يقابل القاطع واما استدارة اهل قبا الى مكة في صلاتهم بخبر الواحد مع ثبوت التوجه الى بيت المقدس بالدليل القاطع وعدم انكار الرسول عليه الصلاة والسلام ذلك فقليل لافادته القطع بالقرائن فان نداء مناديه عليه الصلاة والسلام بمحضته في مثلها قرينة صادقة عادة فالنسخ والمنسوخ كلاهما قطعيان وقيل الثابت بالتواتر اصل الحكم ولا ينسخ فيه وانما النسخ في بقاءه حال حياته وهو ظنى لثبوته بالاستصحاب لان احتمال النسخ قائم في كل حال فالنسخ والمنسوخ كلاهما ظنيان (وينسخ

التواتر (المشهور) لان النسخ من حيث بيانيته يجوز بالآحاد كيان المجلد
ومن حيث تبدله يشترط التواتر فيجوز بالمتوسط بينهما عملا بالشبهين
(ويجوز نسخ الثابت بالدلالة) اى دلالة النص (مع) نسخ (الاصل)
اتصافا (واختلف في) نسخ (احدها) بدون الآخر قيل يجوز مطلقا
لانهم ادلilan متغايران فجاز رفع كل بالآخر ﴿قلنا﴾ لا يفيد التغير اذا ثبت
الاستزام وقيل لا يجوز مطلقا اما من طرف الاصل فلائن حكم الاصل
ملزومه كتحريم التأفيف والضرب ورفع الاصل يستلزم رفع الملزوم
واما من طرف الفحوى فانه تابع فلا يبقى بدونه ﴿قلنا﴾ التبعية في الدلالة
والفهم لافي ذات الحكم والمرجع بالنسخ ذاته لدلالة اللفظ فلا يتم التقريب
(والمختار جواز نسخ الاصل بدونه) اى بدون الثابت بالدلالة (لا العكس)
وهو نسخ الثابت بالدلالة دون الاصل لانك قد عرفت ان حكم الاصل
ملزومه كتحريم التأفيف والضرب ورفع الاصل يستلزم رفع الزوم بلا
عكس (بخلاف القياس) يعنى اذا نسخ حكم اصل القياس لا يبقى حكم
فرعه لان نسخا يوجب الغاء عليه علته وعليها يترتب الحكم وبانقائها ينقضي
الفرع (يعرف الناسخ بالتاريخ) بان يعلم ان نصا قابلا للنسخية متأخر عن
نص قابل للمنسخية (وتنصيب الرسول) بنسخيته (صريحا) كهذا
ناسخ (او دلالة) كحديث كنت نهيتكم (او) تنصيب (الصحابة) خلافا لمن
لا يرى التمسك بالاثار (واذا لم يعرف) الناسخ (فالتوقف) اى الحكم هو
التوقف (لا التحير) كما ظن لان فيه رفع حكمهما واحدهما حق قطعا * المبحث
السادس في المنسوخ (والمنسوخ منه) اى من الكتاب اربعة لانه (اما التلاوة
والحكم) المستفاد منها (معا) كالصحف السابقة فانها كانت نازلة تقرأ وتعمل بها
قال الله تعالى ان هذا لفي الصحف الاولى صحف ابراهيم وموسى ولم يبق
منها تلاوة ولا حكم (واحداهما) ٢ اى التلاوة فقط والحكم فقط وقد منهما
البعض لان النص وسيلة الى حكمه فلا اعتبار لها عند فواته كوجوب
الوضوء بعد سقوط الصلاة وان الحكم لا يثبت الا به فلا يبقى دونه كالكلام
الثابت بالبيع بعد انفساخه ﴿قلنا﴾ التوسل والتسبب ههنا في الابتداء والبقاء
والنسخ بالنظر الى البقاء وهما في صورتين في الابتداء والبقاء ولنا اولا
جوازه من حيث ان اللفظ احكاما مقصودة كالانجاز وجواز الصلاة
والثواب بقراءته وحرمتها على نحو الجنب لا تلازم بينها وبين الحكم

٣ قال فخر الاسلام
وذلك باحد الطرفين
اما بالنساء او بموت
من يحفظها من العلماء
(منه)

قوله فلا يزداد بخبر الواحد الخ فان قيل ﴿٢٠٤﴾ فرضية النية في العبادات كالصوم

المستفاد منه فيجوز افتراقهما نسخا كسائر المتباينة * وثانيا وقوعه كال تلاوة فقط كما روى عمر رضى الله تعالى عنه انه كان في انزل الشيخ والشيخة اذا نيا فارجوها نكالا من الله ويراد بهما عرفا المحسن والمحصنة لان الشيخوخة تستلزم الدخول بالنكاح عادة والحكم فقط كنسخ ايذاء الزواني باللسان وامساكن في البيوت والاعتداد بالحول ووصية الوالدين ونحو ذلك (او وصف الحكم كالاجزاء وحرمة ترك الواجب في زيادة الشرط والجزاء) اعلم ان العلماء اتفقوا على ان الزيادة على النص ان كانت عبادة مستقلة بنفسها كزيادة وجوب الصوم او الزكاة بعد وجوب الصلاة لا تكون نسخا لحكم المزيدي عليه لانها زيادة الحكم في الشرع بلا تغيير الاول وكذا ان لم تكن الزيادة متأخرة بقدر عقد القلب كزيادة رد الشهادة في حد القذف مقارنا للجلد واختلفوا في غير هذين القسمين وهو زيادة الشرط وزيادة الجزء اما زيادة الشرط فانها ترفع اجزاء الاصل واجزاء الاصل بمعنى الخروج عن العهدة حكم شرعى مدلول للامر كما سبق في مباحث الامر واما زيادة الجزء فانها تكون بثلاثة امور الاول بالتخير في اثنين بعدما كان الواجب واحدا فالزيادة ههنا ترفع حرمة ترك ذلك الواجب الواحد والثاني بالتخير في ثلاثة بعدما كان الواجب احدا اثنين فالزيادة ههنا ترفع حرمة ترك واحد هذين الاثنين والثالث بايجاب شئ زائد فالزيادة ههنا ترفع اجزاء الاصل بمعنى الخروج عن العهدة وهو حكم شرعى كما عرفت فاندفع ما ذكر في التلويح ان معنى الاجزاء امثال الامر او الخروج عن العهدة ودفع وجوب القضاء وذلك ليس بحكم شرعى. ولوسلم فالامثال بفعل الاصل لم يرتفع وما ارتفع وهو عدم توقفه على شئ آخر ليس بنسخ لانه مستند الى العدم الاصلى قال (الشافعى) زيادة الشرط والجزاء ليست بنسخ بل هي (بيان محض لان الزيادة) على الاصل ضم و (تقرير) للاصل (والنسخ) رفع و (تبديل) فكيف يتعد ان فهمى في حقوق الله تعالى كزيادة عبادة مستقلة وفي حقوق العباد كن ادعى الفا وخمس مائة فشهد شاهد بالف وأخربه بخمس مائة (قلنا) لانسل ان الزيادة على الاصل تقرير له فانها تفيد رفع الاجزاء ورفع حرمة الترك و (رفع الاجزاء) في بعض الصور (و) رفع (حرمة الترك) في بعض آخر (لا يكون تقريراً) للاصل بل تبديلاً فاذا كانت الزيادة نسخاً عندنا (فلا يزداد بخبر الواحد والقياس) المقيد للظن

والصلاة بقوله عليه السلام انما الاعمال بالنيات وانه من الاحاد فلزم الزيادة على النص بخبر الواحد قلنا هذا ثابت في التحقيق بالكتاب وهو قوله تعالى مخلصين له الدين فانه جعل الاخلاص وهو النية حالاً للعابدين والاحوال شروط والزيادة بالكتاب على الكتاب جائزة فعلم ان الآية مخصوصة بالعبادة وردت فيها ونحن نقول بموجبه وهو اشتراط النية في الوضوء اذا اريد به القربة لا مطلقاً فينبغي ان لا يجب النية في الوضوء الا اذا اريد به القربة لانه عبادة حيث يدعى ان الوضوء ليس بعبادة اذا العبادة فعل يأتي به المرء تعظيماً لله تعالى تذلاً وخضوعاً والطهارة للاهلية

(على)

العبادة اى للصلاة فاندفع به ان النية ٨

٨ شرط في كل مأمور به لقوله تعالى ﴿ ٢٠٥ ﴾ وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين

مأمور به فتكون
النية شرطا فيه
بالكتاب او بالخبر
المؤيد به يعنى انما
الاعمال بالنيات (منه)
فان قيل قوله فاغسلوا
وجود حكم خرج
مخرج جزاء الشرط
تقديره فاغسلوا
وجوهكم للقيام الى
الصلاة الا يرى ان
قوله تعالى قمحبر
رقبة مؤمنة اشترط
النية عند التحرير
في كفارة القتل الخطا
ولم يكن زيادة على
النص قلنا نعم كذلك
لكن اشترط النية في
جزاء الشرط اذا لم
يكن شرطا للشرط
آخر كما في التحرير
بخلاف الوضوء لان
الشرط يراعى
وجوده لا وجوده
قصدا واعترض قوله
تعالى فاغسلوا
وجوهكم امر
بالوضوء لاجل
الصلاة لا مطلقا لانه
على وزان قوله جاء

(على التواتر) المفيد للعلم (والشهور) المفيد لطمانينة الظن (خلافا له)
اي للشافعي فانها لما كانت عنده بيانا محضا جازت بهما كما ذهب اليه في
تخصيص العام (فلا يزاد التعريب على الجمله والنية ٢) بقوله عليه الصلاة
والسلام انما الاعمال بالنيات كما ذهب اليه الشافعي (و) لا (الترتيب)
بقوله عليه الصلاة والسلام ابدأوا بما بدأ الله تعالى به وبقوله
عليه الصلاة والسلام لا يقبل الله صلاة امرئ حتى يضع الطهور مواضعه
فيغسل وجهه ثم يغسل يديه ثم يمسح برأسه ثم يغسل رجله كما ذهب اليه
ايضا (و) لا (الولاء) اي الموالاته في غسل اعضاء الوضوء كما ذهب اليه
مالك بما روى انه عليه الصلاة والسلام كان يوالى في وضوئه او بقوله
عليه الصلاة والسلام هذا وضوء لا يقبل الله تعالى الصلاة الا به (على آية
الوضوء) متعلق بلايزاد وهي قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا اذا قمتم
الى الصلوة فاغسلوا فان كلا من الغسل والمسح لفظ خاص وضع لمعنى
معلوم وهو الاسالة ولا صابة والنص باطلاقه يقتضى الجواز على اى وجه
كان فزيادة الامور المذكورة عليها مرفوعة لحكم الاطلاق بخبر الواحد ونوقض
باشترط النية في التيمم مع ان النص ساكت عنه (واجيب) بان النية فيه انما ثبتت
بالنص لا غير لان التيمم ينبي عنها اذ هو القصد لفه والنية هي القصد فاعترض
بانه انما يستقيم لو كانت النية عبارة عن مطلق القصد وليس كذلك بل هي
عبارة عن قصد الصعيد لاستباحة الصلاة وهذا اخص منه فالعام لادلالة
على الخاص فكيف يستفاد ذلك منه (اقول) الجواب ان الاصل في الشروط
المأمور بها ان يلاحظ فيها جهة الشرطية فيكتفى بمجرد وجودها بلا اشتراط
النية فيها والقصد في ايجادها وقد يلاحظ فيها جهة كونها مأمورا بها اذا
دلت عليها قرينة فيشترط فيها النية والوضوء من قبيل الاول فانه لما كان
شرطا للصلاة ولم تدل قرينة على تلك الجهة لم يشترط فيه النية والتيمم
من الثاني فانه وان كان شرطا ايضا لكن لما وقع التيمم جزاء للشرط في قوله تعالى
وان كنتم مرضى الى قوله فقيموا صعيدا طيبا علم انه ليس من الشروط
التي لا يعتبر فيها القصد فترجح جانب كونه مأمورا به بالضرورة فاشترط
النية بهذه القرينة ضرورة وهذا معنى قول صاحب الهداية وهو ينبيء
عن القصد فليتأمل فانه دقيق وبالقبول حقيق (ولا) يزاد (الطهارة)
عن الحدث على وجه يكون فرضا كما قال الشافعي بقوله عليه الصلاة والسلام

الستاء فتأهب اى فتأهب لاجل الستاء والوضوء لاجل الصلاة كالتبرد والتعم وغيره لم يكن النص ٣

٣٠ معترضا له فلم تجز الصلاة به فلزم اشتراط النية اجيب ان معنى ٢٠٩ الآية ايجاب وضوء يقع وسيلة

الطواف بالبيت صلاة الا ان الله تعالى اباح فيه الكلام (على آية الطواف)
وهي قوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق فان الطواف خاص وضع
لمعنى معلوم وهو الدوران وهو باطلاقة يقتضى جوازه من المحدث والطاهر
فاشترط الطهارة ٢ بما ذكر رفع لحكم الاطلاق بنحو الواحد وهو نسخ
فلا يجوز به (واعترض) بان النص مجمل لان نفس الطواف غير مراد اجاعا
فانه قدر بسبعة اشواط وشرط فيه الابتداء من الحجر الاسود حتى لو ابتداء
من غيره لا يعتد به حتى ينتهى الى الحجر وكذا يلزم امادة طواف الجنب والعريان
والطواف منكوسا واذا ثبت انه مجمل جاز ان يلحق خبر الطهارة ببياناله
والجواب انما لان سلم انه مجمل واما ثبوت العبد وتعيين المبدأ فبأخبار مشهورة
يجوز بها الزيادة على الكتاب ووجوب الاعادة ليس لعدم الجواز بل لتمكين
النقصان الفاخش فيه كوجوب اعادة الصلاة المؤداة بالكرهه ولهذا ينبغي
بالدم بلاعادة ان يجار نقصان الصلاة بالسجدة ولو سلم في حق العدد وابتداء
الفعل لا مطلقا اما الاول فلان باب الفعل للمبالغة وذلك يحتمل العدد والاسراع
فالتحق خبر الاشواط السبعة ببياناله لانه استفيد من الامر لانه لا يدل على
التكرار ونظيره قوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا فانه مجمل من حيث
احتمال المبالغة الكمية والكيفية لكن المراد ههنا الكيفية اجاعا فالاجاع بين
الاجال واما الثانى فلانه لا بد لتحقيق الحركة وتعيينها الواجب شرعا لمأمته
فالمراد حركة اعتبر تعيين مبدئها شرعا وهو غير معلوم فالتحق خبر الابتداء
بيانا له فلي تأمل (ولا الفاتحة و) لا (التعديل) اى تعديل اركان الصلاة
(على الصلاة) كاذهـب الى الاول الشافعى بقوله عليه الصلاة والسلام
لا صلاة الا بفاتحة الكتاب والى الثانى الشافعى وابو يوسف بقوله عليه الصلاة
والسلام لا عرابى اخف فى صلاته ثم فصل فانك لم تصل (فرضا) حال
من كل ذكر من النية الى التعديل ولم يقل على آية الصلاة لانها مجملة
(بنحو الواحد) متعلق بلا يـزاد فيكون راجعا الى الكل (و لا) (الايمان على
الرقبة) فى كفارة اليمين (بالقياس) على كفارة القتل ثم لما ورد علينا انكم
زدتم الفاتحة والتعديل بنحو الواحد حتى وجبا وانما لم يثبت الفرضية لانها
لا تثبت بنحو الواحد عندهم لان الفرض عندهم ما ثبت لزومه بدليل قطعى
والواجب ما ثبت لزومه بدليل ظنى فقد زدتم على الكتاب بنحو الواحد كما لا يمكن
ان يراد به وهو الوجوب اجاب عنه بقوله (واما وجوب الفاتحة والتعديل

الى الصلاة او ايجاب
وضوء على وجوبه
بارادة الصلاة لا
ايجاب وضوء مقرون
بالنية اذ يفهم من
النظر ايجاب تأهب
يقع وسيلة الى دفع
مضار الشتاء او ايجاب
بأهب علة وجوبه
الشتاء لا ايجاب
تأهب مقرون بالنية
(منه)

٢ فان قلت الامر
يقتضى استفاء الكراهة
لانه استبعاد ولا كراهة
فى عبادة العبد ربه
وهى لا تتقضى الا
بالطهارة وكانت من
مقتضيات الكتاب
قلت المحكى عن ابى
بكر الرازى انه يقول
الامر يتناول المكروه
وشمس الأئمة وان كان
لا يقول به لكن كراهة
طواف الجنب والمحدث
وصف فى الطائفت
لا المعنى فى الطواف
الذى هو تعظيم بيت
الله تعالى (منه)
٤ فان قلت قد شرطتم

الطواف بسبعة اشواط وليس هذه الزيادة على النص قلت بل بيان لان المبالغة (فليس)

فليس ان قلت قد شرطتم الطواف بسبعة اشواط فليحتمل فليحتمل فليحتمل فليحتمل (منه)

فليس بالزيادة ٢) التي يلزم منها النسخ لانا لم نقل بعدم اجزاء الاصل لولا الفاتحة والتعديل حتى يلزم النسخ بل قلنا بالوجوب فقط بمعنى انه يأثم تاركهما عمدا ولا يلزم منه النسخ وهذا لا يتصور في الوضوء حتى تكون النية والترتيب واجبين فيه بهذا المعنى ٣ اذ لا يمكن جملة بمعنى اثم المتوضئ لتركه لانه مما يسقط كله بلا اثم لسقوط الغبر الذي به وجب وهو الصلاة ولا بمعنى ٤ اثم المصلي لتركه مع جواز صلاته والالساوى واجب الصلاة واقتضى سهو جابرا وان اريد معنى الاساءة فذا بالسنة كاجاء الوعيد على النقص عن الثلاث وهذا سران ابا حنيفة رجه الله تعالى لم يجعل في الوضوء واجبا

(الركن الثاني فيما يختص بالسنة ٦)

لما فرغ من المباحث المشتركة بين الكتاب والسنة شرع في المباحث المختصة بالسنة (وهي) اى السنة (ماصدر عن النبي عليه السلام من قول ويختص اى النزول المنسوب الى النبي عليه السلام (بالحديث) فانه اذا اطلق لا يفهم منه الا السنة القولية (او فعل) عطف على قول وهو ظاهر (او تقرير) وهو ان يرى فعلا او قولا صدر من امته فأنكر عليه وسكت وهو تقرير منه عليه السلام له عليه ولما كان صدور السنة عنه عليه السلام بطريق الوحي احتج الى بيانه اول اقليل (الوحي) في حقه عليه الصلاة والسلام (نوحان) الاول (ظاهر) وهو على ثلاثة اقسام الاول ما اشار اليه بقوله (سمع) النبي عليه الصلاة والسلام (من ملك يتقنه) اى يعلم ذلك الملك يقينا (مبلفا) من جناب الحق تعالى وتقدس وهو ما تزل عليه عليه الصلاة والسلام بلسان الروح الامين جبريل عليه السلام كالتقرآن والثاني ما اشار اليه بقوله (او وضعه) اى للرسول (باشارته) اى باشارة الملك بلا كلام منه كما قال عليه الصلاة والسلام ان روح القدس نفث في روعي فقال ان نفسا لن تموت حتى تستكمل رزقها والى الثالث بقوله (اولاح لقلبه يقينا بالهام الله تعالى) قيل هو المراد بقوله تعالى ان يكلمه الله الا وحيا اى الهاما بان اراد الله تعالى بنوره كما قال الله تعالى لتحكم بين الناس بما اراك الله (والكل) من الاقسام الثلاثة (منه) اى من النبي عليه الصلاة والسلام (حجة على الكل) من امته يجب عليهم اتباعه (بخلاف الهام الاولياء) فانه لا يكون حجة على غيره (والنوع الثاني) باطن وهو ما ينال بالاجتهاد (والتأمل في حكم النص) ومنعه بعضهم مطلقا كالاشاعرة واكثر المعتزلة لانه لا ينطق الا عن الوحي بالنص والمفهوم

او نقول هذه الزيادة ليست على وجه القرنية بمعنى دفع الاجزاء بترك الزيادة على جهة الوجوب فيمكن التقصان بتركها كزيادة التعديل على الصلاة (منه) ٢ وكذلك قوله تعالى واسمعو برؤسكم . يوجب مسح بعض الرأس لاجل الباء وهو مطلق يتأدى بادنى ما يطلق عليه اسم البعض وقد قيد تموه بمقدار الناصية بالحديث فهو زيادة على النص والجواب بان الكتاب في المسح ليس بمطلق لان حكم المطلق ان يكون لا آتى باى فرد كان آتى بالمأمور به كافي قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن فان الآتى ببعض اى ٣

من الوحي ما لقي الله تعالى اليه بلسان الملك او غيره ولا ان الاجتهاد يحتمل
الخطأ فلا يجوز الاعتدال بالعجز عن دليل لا يحتمله ولا عجز بالنظر الى النبي عليه
الصلاة والسلام لوجود الوحي القاطع ولانه لو جاز له الاجتهاد لجاز مخالفته
لان جواز المخالفة من لوازمه لعدم القطع بعبادة الواقع واللازم باطل
بالاجماع * والجواب عن الاول ان معنى النص ما يصدر نطقه بالقرآن
عن الهوى اى وما القرآن الا وحي يوحيه الله تعالى اليه سلمنا شموله لغيره لكنه
اذا كان متعبدا بالاجتهاد كان حكمه بالاجتهاد ايضا وحيا لانطقا عن الهوى
وفيه بحث لان حكمه بالاجتهاد حينئذ لا يكون وحيا بل ثابتا بما جاز
بالوحي فالصواب الاقتصار على المنع * وعن الثانى ان اجتهاده لا يحتمل
القرار على الخطأ فتقريره على مجتهده قاطع لاحتمال كالأجاء الذى
سنده الاجتهاد * وعن الثالث ان المخالفة انما تجوز لو جاز القرار على
الخطأ فلما لم يجوز لم يجز (وجوزة آخرون) مطلقا كالك والشافعى وعامة
اهل الحديث وهو مذهب ابى يوسف من اصحابنا واستدلوا بوجوه * الاول
ان الاجتهاد واجب عليه عليه السلام لدخوله فى عموم فاعتبروا * والثانى
وقوعه من غيره من الانبياء كداود وسليمان عليهما السلام حيث روى ان غم
قوم افسدت زرع جاعة قتلوا داود عند داود عليه السلام ٩ فحكم بالغنم
لصاحب الحرث فقال سليمان عليه السلام وهو ابن احدى عشرة سنة
غير هذا ارقق بالفريقين فقال ارى ان تدفع الغنم الى اهل الحرث ينتفعون
بالانها واولادها واصوافها والحرث الى ارباب الشاء يقومون عليه حتى
تعود كهينته يوم افسدت ثم يترادون فقال داود عليه السلام القضاء
ما قضيت وامضى الحكم بذلك فاذا وقع من غيره يقع منه ايضا اذا قاتل
بالفصل * الثالث انه عالم بكل النصوص وكل من هو عالم بما يلزمه العمل
فى صورة الفرع الذى يوجد فيه العلة وذلك بالاجتهاد * الرابع انه شاور
اصحابه فى كثير من الامور المتعلقة بالحروب وغيرها ولا يكون ذلك الا لتقريب
الوجوه وتخمين الرأى اذ لو كانت لطبيب قلوبهم وان لم يعمل برأىهم كان
ذلك انباء واستهزاء لا تطيبا وان عمل فلا شك ان رأيه اقوى فاذا جاز له
العمل برأىهم عند عدم النص فبرأيه اولى لانه اقوى (قلنا) هذه الوجوه
انما تدل على الجواز فى الجملة ونحن نقول به كاسيأتى تحقيقه لا مطلقا والتزاع
فيه (والمختار) عندنا (انه عليه السلام ينتظر الاول) يعنى ينتظر الوحي

كلث القرآن اوربته
او نصفه يكون الكل
فرضا مأمورا به
بمخالف المستمع فانه
لو مسخ على نصف
الرأس او ثلثه لا يكون
الكل فرضا بل الزائد
على الربع مستحب
فيثبت ان الكتاب
بمحمل لا مطلق
والحديث بينه (منه)
٤ يعنى يلزم المساواة بين
تبع الاصل وتبع التابع
مع ثبوت التفاوت بين
٦ اصليهما وهى خلاف
موضوع الشرع (منه)
اختار لفظ السنة دون
الخير لانه شامل بقول
الرسول عليه السلام
وفعله وفيه ان الفعل
غير مراد هنا لانه
لا يوصف بكونه
امرا او نهيا او
خاصا او عاما مع انه
مباحث مشتركة بين
لكتاب والسنة (منه)
٩ روى ان غم قوم
وقعت ليلا فى زرع قوم
فافسدت قتلوا
عند داود عليه السلام

٦ فحكم داود عليه

السلام بالغنم لصاحب
الحرث فقال سليمان
عليه السلام وهو
ابن احدى عشرة
سنة غير هذا ارفق
بالفرقتين ارى ان
يدفع الغنم الى اهل
الحرث يتفعلون
باللبنا واولادها
واصوافها ويدفع
الحرث الى ارباب
الشاء يقومون عليه
حتى يعود كهيشة يوم
افسدت ثم ترادون
فقال داود عليه
السلام القضاء
ما قضيت واهضى
الحكم بذلك اما وجه
حكم داود عليه
السلام ان الضرر
وقع بالغنم فسلت الى
الجنى عليه كافي العبد
الجاني واما وجه
حكم سليمان انه جعل
الانتفاع بالغير بازاء
مدقات من الانتفاع
بالحرم من غير
يزول ملك المالك من
الغنم واوجب على
صاحب الغنم ان
يعمل في الحرث حتى
يزول الضرر ٤

الظاهر قدر ما يرجو نزوله (ثم) اى بعد ما مضى مدة الانتظار وهى قدر ما يرجو
نزوله وخاف القوت في الحادثة يعمل بالثاني يعنى الاجتهاد لان الاول
اصل في حقه عليه الصلاة والسلام والثاني خلف ولا يصار الى
الخلف الا بعد العجز عن الاصل كمن يرجو وجود الماء فعليه ان يطالبه
ولا يغفل بالتيم ما لم ينقطع رجاءه عن الماء (والاول) يعنى الوحي الظاهر
(اولى لاحتمال الثاني) يعنى الاجتهاد (الخطأ وان لم يقرر عليه) القائلون
بجواز الاجتهاد له اختلفوا في جواز خطئه في اجتهاده فهم من لم يجوز
لانا امرنا بالتباعد في الاحكام فلو جاز الخطأ عليه لكننا مأمورين بالاتباع
في خطأ والامة معصومة عن الاتفاق على الخطأ لادلة الاجماع والمختار
ان الخطأ يجوز لقوله تعالى عفا الله عنك لم اذنت لهم فانه يدل على انه
الخطأ في الاذن لهم لكنه لا يحتمل القرار على الخطأ بل ينه عليه
في الحال لما ذكرنا انه يؤدى الى امر الامة باتباع الخطأ فاندفع بهذا التقرير
ما قيل هذا منقوض بوجوب اتباع العوام المجتهدين مع جواز تقريرهم
على الخطأ على انا لانسلم انه يؤدى الى الامر باتباع الخطأ بل باقناع
العمل بالاجتهاد الذى هو صواب عملا كما هو مذهب المخطئة او صواب
مطلقا كما هو مذهب المصوبة (فلا استمرار) اى استمرار الرسول على
اجتهاده وعدم التنبيه على خطئه (دليل على الاضابة) في اجتهاده (يقينا)
فانه لو كان خطأ لتنبيه عليه فلما لم ينبه علم انه صواب (فلا يجوز مخالفته) اى
مخالفة الامة اجتهاده (بخلاف اجتهاد غيره) فانه لما جاز خطئه جاز مخالفته
فصل فيما يتعلق بالقول الصادر نحن عن النبي عليه الصلاة والسلام
اخبارا كان او انشاء (وفيه اباحات) البحث (الاول في كيفية اتصاله) اى القول
(بالنبي عليه السلام وهو) اى اتصاله به بوجوه ثلاثة لانه اما ٩ (كامل
ان كانت الرواية) لذلك القول (في كل قرن) من القرون المتبعة وهى القرن الاول
والثاني والثالث (قوما لا يجوز العقل توأطهم) اى توافقهم (على الكذب
مادة) وان جوزه نظر الى الامكان الذاتي وعدم تجويزه ذلك ليس لاشتراط
علم كل واحد ولا لعدم احصاء عدد المتواترين ولا لعدم اتهم وللتباين
اما كنههم لحصول العلم الضروري وان كان البعض مقلدا وظانا او مجازفا
وعند انحصارهم وكفرهم كاختيار الكفرة عن موت ملكهم واجتماعهم
كاختيار الحجاج عن واقعة صدتهم (ويسمى) هذا القسم الكامل للاتصال

حكم المسئلة في
شريعتنا فتند ابى
حنيفة لاضمان ان لم
يكن معهما سائق
وقائد وعند الشافعي
يجب الضمان ليلا
لانهما (منه)

٩ المتواتر والمشهور
وخبر الواحد لان
الخبر لا يخلو من ان
يكون رواته في كل
عصر قوما لا يتفق
تواطئهم على الكذب
او يصير كذلك بعد
القرن الاول او لا
يصير بل رواية
آحاد في الاعصار
الاول متواتر والثاني
مشهور والثالث خبر
الواحد (منه)

٧ وشهادتهم
وتصديقهم ولا عبرة
للاشتهار في القرون
التي بعدها فان عامة
اخبار الاحاد اشتهرت
في هذه القرون
ولا يسمى مشهورا
(منه)

(المتواتر) لتتابع رواته واحدا بعد واحد (وهو) اى المتواتر (يفيد
اليقين) فيكفر جاحده في الشرعيات كنقل القرآن والصلوات الخمس
واعداد الركعات والسجودات ومقادير الزكاة ونحو ذلك وقال السمنية
والبراهمة لا يفيد الا الظن وهو انكار لما يقتضيه صريح العقل وقائله سفيه
لا يعرف خلقته مما هو ودينه ودينه واهه وابه كالسوفسطائية المنكرة
للعيان (بالضرورة) لانه لا يفتر الى توسط المقدمتين بالوجدان ولانه يحصل
لمن لا يتأتى منه النظر والاستدلال كالصبيان خلafa للكبي وابى الحسين
البصرى وامام الحرمين لهم * اولا انه يحتاج الى توسط المقدمتين نحو انه
خبر جماعة كذا عن محسوس وكل ما هو كذلك فهو صدق * وثانيا انه
لو كان ضروريا لعل ضروريته لان العلم بالعلم وبكيفية لازم بين * والجواب
عن الاول انا لانسل الاحتياج بل المعلوم بالوجدان عدمه وامكان
التركيب لا يستدعى الاحتياج كافي قضاي قياساتها معها * وعن الثاني انا لانسل
ان العلم بكيفية العلم لازم بين اذ لا يلزم من الشعور بالشيء الشعور بصفته
ولو سل فلانسل ان لازم الضروري ضروري لاحتياجه الى توسط المزموم
(و) اما (فيه) اى في ذلك الاتصال (شبهة صورة ان كانت) الرواة (كذلك)
اى قوما لا يجوز العقل تطاؤهم على الكذب (في القرن الثاني) وهو
زمان التابعين (و) القرن (الثالث) وهو تبع التابعين (لافى) القرن
(الاول) بل يكون فيه خبر الواحد ولذا كان فيه شبهة عدم الاتصال صورة
وان لم يكن معنى لتلقى الطاء اياه في القرن الثاني والثالث بالقبول
(ويسمى) هذا القسم الكامل معنى فقط (المشهور وهو) اى المشهور
(يفيد طمأنينة الظن) وهى زيادة توطئ وتسكين تحصل للنفس على
ما دركته فان كان المدرك يقينا فاطمئنانها زيادة اليقين وكاله كما يحصل
للتيقن بوجود مكة بعدما يشاهدها ٧ واليه الاشارة بقوله تعالى حكاية
عن ابراهيم عليه الصلاة والسلام ولكن ليطمئن قلبي وان كان ظنيا فاطمئنانها
رجحان جانب الظن بحيث يكاد يدخل في حد اليقين وهو المراد ههنا
وحاصله سكون النفس عن الاضطراب الناشئ عن ملاحظة كونه آحاد
الاصل بسبب الشهرة الحادثة فلا يكفر جاحده بل يضل (و) اما فيه شبهة
(صورة ومعنى ان لم تكن) الرواة (كذلك) اى قوما لا يجوز العقل تطاؤهم
على الكذب في القرنين الآخرين (ويسمى) هذا القسم في الاصطلاح

(خبر الواحد) وان رواه اكثر من واحد ما لم يتواتر او لم يشتهر (وهو) اى خبر الواحد (بوجوب العمل وغلبة الظن بشرائط) معتبرة (فى الناقل والمنقول) وسأأتى بيانها (بالكتاب) وهو قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا فى الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون وله توجيهان * الاول انه امر الطائفة المتفقهة بالانذار وهو الدعوة الى العلم والعمل لان التخصيض المستفاد من لولا لا يتضمن الامر فلولا افادته العمل لم يكن الامر مفيدا والطائفة تتناول الواحد فى الاصح ولو سلم فلا يلزم حد التواتر بالايجاع * الثانى ان لعل للترجى وهو على الله تعالى محال فحصل على لازمه وهو الطلب الجارم فاجاب الحذر عن ترك العمل يستلزم وجوب العمل (والسنة) فانه عليه الصلاة والسلام كان يرسل الافراد من اصحابه الى الآفاق لتبليغ الاحكام واجباب قبولها على الانام وانه عليه الصلاة والسلام قبل خبر بريرة فى الهدية وخبر سلمان فى الصدقة ثم فى الهدية وخبرام سلمة فى الهدايا وقول الرسل فى هدايا الملوك على ايديهم وغير ذلك (والايجاع) فان الصحابة والتابعين رضوان الله تعالى عليهم اجمعين استدلوا وعملوا به فى وقائع كثيرة وشاع ذلك ولم ينكر وذلك بوجوب العلم العادى باتفاقهم كالقول الصريح وهذا استدلال بالايجاع المنقول بتواتر القدر المشترك لاخبار الآحاد حتى يدور (والمعقول) فان الشهادة مع انها مظنة للهمة بالتعاب والتباغض وليست اخبارا عن معصوم ولا مخبر مشهورا بالثقة اذا اوجبت العمل حتى لو لم يقض بعد اليقظة العادلة كان قاسقا فالرواية اولى وكثرة الاحتياج الى الشهادة يعارضها عموم مصلحة الرواية وايضا عدالة الراوى ترجح جانب الصدق لكون الكذب محظورا دينه وعقله ويفيد غلبة الظن فيوجب العمل كفى القياس بل اولى اذ لا شبهة فى الاصل ههنا بل فى طريق الوصول (وقيل لا يوجب العمل ايضا) اعلم ان ظاهر قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم ان يتبعون الا الظن يدل على استلزام العمل للعلم فذهبت طائفة الى انه لا يوجب العمل ايضا (لانفاء اللازم) وهو العلم فيتنفى الملزوم وهو العمل (وقيل بوجوب العلم ايضا لموجود الملزوم) وهو العمل قلنا لانسلم استلزام العمل للعلم القطعى كيف واتباع الظن قد ثبتت بالدلالة ولا عموم للآيتين فى الاشخاص والازمان على ان العلم قد يستعمل فى الادراك جاز ما كان او غير جازم والظن

قد يكون بمعنى الوهم فيجوز ان يكون في الآية بذلك المعنى * البحث (الثاني)
 في شرائط الراوى (التي اذا فقد واحد منها لا تقبل روايته (وهي اربعة)
 الشرط الاول (العقل الكامل وهو عقل البالغ) على ماسأتى في بيان
 الاهلية ان شاء الله تعالى فلا يقبل خبر المعتوه والصبي اما المعتوه فظاهر واما
 الصبي فانه وان كان ضابطا كامل التميز ربما لا يجتنب الكذب لعلمه بان
 لا اثم عليه (و) الشرط الثاني (الاسلام) وهو تحقيق الايمان كما ان
 الايمان بتصديق الاسلام وهو نومان * الاول ظاهر بنشوء بين المسلمين وبتبعية
 الابوين والدار * والثاني كامل يثبت بالبيان واعلاه البيان تفصيلا بتصديق
 تفاصيل جميع ما اتى به النبي عليه السلام والاقرار به وادناه البيان
 اجالا بتصديق جميع ما اتى به بلا تفصيل ولا عبرة للاول الا ان تظهر امارته
 كالصلاة بالجماعة للحديث ٢ ولذا قال محمد ربه الله في صغيرة بين مسلمين
 اذا لم تصف بعد الاستيضاف حين ادركت تبين من زوجها بل لثاني الثاني
 فان اشتراط التفصيل حرجا ولذا اكتفى بعد الاستيضاف بنعم ولذا قال
 (وهو التصديق) بجميع ما جاء به النبي عليه السلام بالقلب (والاقرار باللسان
 ولو اجالا) وانما اشترط الاسلام لالان الكفر يقتضى الكذب لانه حرام
 في جميع الاديان بل لان الكافر ساع في هدم الدين تعصبا فيرد قوله في امور
 الدين (و) الشرط الثالث (الضبط وهو) مجموع معان اربعة الاول
 (حق السماع) اى سماع الكلام كما هو حقه بان لا يفوت منه شئ (و)
 الثاني (فهم المعنى) للكلام على سبيل الكمال لا يمكن ان ينقله بالمعنى
 بخلاف القرآن فان فهم تمام معناه ليس بشرط اذ المعتبر في حقه نظمه
 المعجز المتعلق به احكام مخصوصة والمقصود في السنة معناها حتى لو بذل
 جهوده في حفظ لفظ السنة كان حجة (و) الثالث (حفظ اللفظ) باستفراغ
 الوسع له (و) الرابع (المراقبة) اى الثبات على اللفظ الى حين الاداء فن
 ازدرى نفسه ولم يرها اهلا للتبليغ فقصر في شئ منها ثم روى بتوفيق الله
 تعالى لا يقبل وانما اشترط الضبط لان طرق الاصابة لا ترجح الابنه
 فلا يظن بصدق الخبر دونه لاحتمال السهو وهو نومان ظاهر وباطن
 (و ظاهره ضبط معناه) اى الكلام (لغة وهو الشرط) ههنا ولهذا يمكن
 خبر العقل خلقه او مساهلة حجة وان وافق القياس (وباطنه ضبطه)
 اى ضبط معنى الكلام (فقها) اى من حيث تعاق الحكم الشرعى به

٢ قال عليه السلام اذا
 رأيتم الرجل يعتاد
 الجماعة فاشهدوا له
 بالايمان وفي حديث
 آخر من صلى صلاتنا
 واستقبل قبلتنا واكمل
 ذبيحتنا فاشهدوا
 بالايمان (منه)

(وهو الكامل) ولهذا قصرت رواية من لم يعرف بالفقه عن رواية من عرف به (و) الشرط الرابع (العدالة وهي استقامة الدين والسيرة) وحاصلها كيفية راسخة في النفس تحمل على ملازمة التقوى والمروءة وترك البدعة ليستبدل بذلك على رجحان صدقه وهي قسمان قاصر يثبت بظاهر الإسلام واعتدال العقل المانعين عن المعاصي وكامل وليس له حد يدرك غايته والمعتبر أدنى كاله وهو ملايؤدى الى الجرج وهو رجحان الدين والعل على الهوى والشهوة ولما كانت العدالة هيئة خفية نصب لها علامات هي اجتناب امور اربعة وان الم بمصيبة لان في اعتبار اجتناب الكل سدباب العدالة * الاول الكبر * والثاني الاصرار على الصفائر فقد قيل لا صغيرة مع الاصرار ولا كبيرة مع الاستغفار * والثالث الصفائر الدالة على خسة النفس كسرقة لقمة والتطفيف بحجة * والرابع المباح الدال على ذلك كاللعب بالجلم والاجتماع مع الاراذل والاكل والبول على الطريق ونحو ذلك فان مرتكب هذه الاشياء لا يجنب الكذب غالباً فنجبر الفاسق المستور وهو من لا يعلم صفته وحاله مردود * البحث (الثالث في) بيان (حال الراوى وهو ان عرف بالرواية) وشهر بها (فان كان) ذلك المعروف بها (فقيها) كاخلفاء الرشدين والعبادة وزيد ومعاذ وعائشة ونحوهم رضوان الله تعالى عليهم اجمعين (تقبل) الرواية منه (مطلقاً) اى سواء وافق القياس او خالفه وروى عن مالك ان القياس مقدم عليه ورد بانه يقين باصله ٤ وانما الشبهة في نقله وفي القياس العلة محتملة في الاصل وعلى تقدير ثبوتها فيه يمكن ان يكون لخصوصيته اثر او في الفرع مانع (والا) اى وان لم يكن فقيها كأبى هريرة وانس رضى الله تعالى عنهما (فترد) روايته (ان لم يوافق) الحديث الذى رواه (قياساً) اصلاً حتى ان وافق قياساً وخالف آخر تقبل ذلك لان النقل بالمعنى كان شايها فيهم فاذا قصر فقه الراوى لم يؤمن ان يذهب شئ من معانيه فتدخله شبهة زائدة يخلو منها القياس مثل حديث المصرة وهو ماروى ابو هريرة انه عليه الصلاة والسلام قال من اشترى شاة فوجدها حافلة فهو بخير النظرين الى ثلاثة ايام ان رضىها امسكها وان سقطها ردها ورد معها صاعاً من تمر ووجه كون هذا الحديث مخالفاً للقياس الصحيح ان تقدير ضمان العدوان بالمثل ثابت بالكتاب وهو قوله تعالى فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم

٤. يعنى ان خبر يقين
باصله لانه من حيث
كونه قول الرسول
لا يحتمل الخطأ وانما
الشبهة في عارض
النقل حيث يحتمل
الغلط والبيان والكذب
والقياس محتمل باصله
اى علة التى يبنى
عليها الحكم فانها
لا يتحقق يقينه الا بنص
او اجماع وهو امر
عارض ولا شك ان
التيقن الاصل راجح
على غلظه (منه)

الآية وتقديره بالقيمة ثابت بالسنة وهو قوله عليه الصلاة والسلام من اعتق
شقصاله في عبد قوم عليه نصيب شريكه ان كان موسرا وكلاهما ثابت
بالاجاع المتعقد على وجوب المثل او القيمة عند فوات العين ﴿فان قيل﴾
رد هذا الحديث بناء على مخالفته للكتاب والسنة والاجاع ولا نزاع فيه
﴿قلنا﴾ هذا ليس من ضمان العدوان صريحا لكنه بعد فسح العقد ظهر
انه تصرف في ملك الغير بلا رضاه لان البائع انما رضى بحلب الشاة على
تقدير ان تكون ملكا للمشتري فثبت فيها الضمان بالمثل او القيمة قياسا
على صورة العدوان الصريح (وان لم يعرف) الراوى (الابن) حديثا او حديثين
فان لم يظهر حديثه (في السلف جاز العمل بها) ٩ اى بروايته (في القرون
الثلاثة) الاول لان الصدق والعدالة في ذلك الزمان غالب بشهادة الرسول
عليه الصلاة والسلام (ان وافقته) اى روايته القياس ليضاف الحكم
الى النص ولذا جوز ابو حنيفة الحكم بظاهر العدالة لانه في القرن الثالث
(لا بعدها) اى بعد تلك القرون فان الفسق لما شاع فيها لم يميز العمل
بتلك الرواية (وان ظهر) حديثه (فيهم) اى في السلف (فان قبلوها)
اى السلف روايته بان رووا عنه وشهدوا بصحة حديثه (ولم يطعنوا)
في روايته تقبل تلك الرواية فان السكوت في موضع الحاجة الى البيان
كما سبق ولا ينهم السلف بالتقصير (وكذا) يقبل حديثه (ان اختلفوا فيه)
بان قبل البعض ورد البعض (مع نقل الثقة عنه) لا مطلقا بل (ان وافق)
حديثه (قياسا) كحديث معقل بن سنان في بروع مات عنها هلال بن ابي مرة
قبل الدخول وتسمية المهر فقضى عليه عليه السلام لها مهر مثل نسائها
فقبله ابن مسعود رضى الله تعالى عنه ورده على رضى الله تعالى عنه وقدروى
عنه الثقة كابن مسعود وعلقمة ومسروق وغيرهم رضوان الله تعالى عليهم
اجمين فعملنا بها لما وافق القياس عندنا فان الموت كالدخول بدليل وجوب
العدة في الموت ولم يعمل به الشافى ٣ لمخالفته القياس عنده (وان ردوا)
اى السلف روايته (ردت) روايته كما روت فاطمة بنت قيس انه عليه الصلاة
والسلام لم يجعل لها نفقة ولا سكنى وقد طلقها زوجها ثلاثا فرده عمر وغيره من
الصحابة رضوان الله عليهم اجمين * البحث (الرابع) في بيان (الانقطاع)
اى انقطاع الحديث عن الرسول عليه السلام (وهو نونان) الاول
(ظاهر وهو الارسال) وهو لغة خلاف التقييد وفي اصطلاحنا ترك الواسطة

٩ وعندهما لا يجوز
لانهما في القرن الرابع
وهذا النزاع لا خلاف
المهد (منه)
٣ وذلك لان المهر
لا يجب الا بالفرض
بالتراضى او بقضاء
القاضى او باستيفاء
المقود عليه فاذا عاد
اليها المقود عليه سالما
لا تستوجب بمقابلته
عوضا كما لو طلقها
قبل الدخول بها
(منه)

بين الراوى والمروى عنه وفي اصطلاح المحدثين ترك التابى الواسطة بينه وبين الرسول وان ترك الراوى واسطة بين الراوين مثل ان يقول من لم يناصر ابا هريرة قال ابو هريرة سموه منقطعا وان ترك اكثر من واحدة سموه معضلا والكل يسمى مراسلا عندنا وهو اربعة اقسام الاول مرسل الصحابي والثاني مرسل القرن الثاني والثالث مرسل العدل في كل عصر والرابع المرسل من وجه والمسند من آخر (ويقبل مرسل الصحابي بالاجماع) لانه محمول على السماع (و) يقبل مرسل (القرنين) اى الثانى والثالث عندنا اما اولا فلان الثقة من التابعين ارسلوا وقبل منهم فكان اجاءا على قبوله حتى قال البعض رد المراسيل بدعة حدثت بعد المائتين * واما ثانيا فلان المروى عنه لو لم يكن عدلا لكان قطع الاسناد الموهوم بسماعه عن عدل تدليسا وإهل القرنين لا يهتمون بذلك * واما ثالثا فلان الكلام في ارسال من لو اسند الى غيره لا يظن به الكذب فلان لا يظن به كذبه على الرسول وفيه زيادة الوعيد اولى ولذا قلنا انه فوق المسند (خلافا للشافعى) رحمه الله تعالى وهو يقول اولا ان جهالة الصفة تمنع صحة الرواية لجهالة الذات اولى وثانيا انه لو قبل في القرنين لقبل في عصرنا اذ لا تأثير للزمان وثالثا انه لو جاز لم تكن في الاسناد فائدة فكان ذكره اجاءا على البعث وهو ممتنع عادة والجواب عن الاول ان الثقة لا يهتم بالنفلة عن صفات من سكت عن ذكره ولذا لو قال حدثنى الثقة سمعت روايته وعن الثانى اننا نلتزمه في الثقة اولان سلم الملائمة اما للشهادة بالعدالة في القرنين اول الجريان العادة بالارسال بلا دراية اصحاب الرواية بعدهما وعن الثالث انا لانسلم الملائمة فن فوائد معرفة مراتب النفلة للترجيح (واختلف المشايخ فيمن دونهما) اى قبول مراسيل من دون القرنين فقال بعضهم منهم الكرخى يقبل من كل عدل لبعض ما ذكر من الادلة وقال بعضهم منهم ابن ابان لا يقبل لانه زمان فشو الفسق وتفسير عادة الارسال الا ان يروى الثقة مراسله كما رووا مسنده بكراسيل محمد بن الحسن (والمرسل من وجه) والمرسل من وجه آخر (يقبل) عند من يقبل المرسل واما من لم يقبلوه فقد اختلفوا فيه رده بعضهم لمنع الانقطاع الاتصال ترجيحاً للجرح على التعديل ولان حقيقة الارسال تمنع القبول فشبهته تمنع ايضا احتياطا وقبله عامتهم لان المرسل ساكت عن حال

٦ والمرسل من وجه
هو ما ارسله محدث
واسنده هو غيره
(منه)

الراوى والمسند ناطق والساكت لا يعارض الناطق. ولهذا قال (و) (الصحيح)
 وذلك مثل لانكاح الابولى رواء اسرائيل بن يونس مسندا وشعبة وسفيان
 الثورى مرسل (و) النوع الثانى (باطن وهو اما بنقصان فى الناقل)
 لاتنفاء الشرائط المذكورة فى البحث الثانى (واما بالمعارضة للاقوى)
 اى بكونه معارضا لدليل اقوى منه (صريحا كحديث) اى بمعارضة
 حديث (فاطمة بنت قيس) ان الرسول عليه الصلاة والسلام لم يفرض
 لها نفقة ولا سكنى وقد طلقت ثلاثا (للكتاب) وهو قوله تعالى اسكنوهن
 من حيث سكنتم الآية اما فى السكنى فظاهر واما فى النفقة فلان قوله
 تعالى من وجدكم على غير متواترة ولا مفيدة للطعن فكيف يرد الحديث
 وجدكم قبل القراءة الشاذة ٧ غير متواترة ولا مفيدة للطعن فكيف يرد الحديث
 بمعارضتها (اقول) القراءة الشاذة مالم تشهر لا يعمل بها فمالم يعلم انها
 اشتهرت وقد سبق فى اول الكتاب ان القراءة المشهورة فى حكم الحديث
 المشهور عندنا حتى يجوز الزيادة بها على الكتاب ٨ (و) بمعارضة (حديث
 القضاء بشاهد وحين للحديث المشهور) وهو قوله عليه السلام البيئة على
 المدعى واليمين على ما انكر اما لان القسمة تنافى الشركة واما لان تعريف المبتدأ
 بلام الاستغراق يوجب الخصر (او) تعارضا لاصريحا بل (دلالة) وهو
 فيما (اذا شذ) الحديث بين الصحابة (فى البلوى العام) اذ يستحيل عادة ان
 يخفى عليهم ما ثبت به حكم الحادثة المشهورة بينهم فاذا لم ينقلوا الحديث
 فى تلك الحادثة ولم يمسكوا به دل على زيافته وانقطاعه وكونه معارضا بما
 هو اقوى منه (او) اذا (اعرض عنها الاصحاب) فانهم الاصول فى نقل
 الشريعة فاعراضهم عنه عند اختلافهم الى الرايين دليل انقطاعه
 ووجود معارض اقوى منه ولا يخفى على الفطن المنصف ان عبارة المتن
 والشرح احسن من عبارة القوم ههنا * البحث (الخامس فى الطعن) اعلم
 ان الطعن اما من المزوى عنه او من غيره وكل منهما سبعة اقسام اما الاول
 فلان انكاره اما بالقول او بالفعل والاول اما بالنفى الجازم والمتردد او بالتأويل
 والثانى اما بالعمل بخلافه قبل الرواية او بعدها او مجهول التاريخ او
 بالامتناع عن العمل بموجبه * واما الثانى فلانه اما من الصحابة فيما لا يحتمل الخفاء
 عليه او يحتمله واما من سائر ائمة الحديث فالطعن مبهم او مفسر بالا يصلح
 جرحا او يصلح فاما مجتهدا فيه او متفقا عليه فاما من يوصف بالنصيحة

٧ وههنا ترجيح
 بعض محتملات الآية
 بالقراءة الشاذة وليس
 في رد الحديث بالقراءة
 الشاذة كاتوهم على
 ان الاحتياط من باب
 القراءة اقوى للقراءة
 الشاذة رجحان على
 خبر الواحد (منه)
 ٨ مثل قوله عليه
 السلام ابتغوا من
 اموال التامى خيرا
 كيلا يأكلها الصدقة
 فقد اختلفوا فى زكاة
 الصبى ولم يرجعوا
 الى الحديث فدل انه
 غير ثابت او منسوخ
 (منه)

او بالصيغة والعداوة فشرع في بيان الاقسام واحكامها على التفصيل فقال (وهو) اى الطعن (امان المروى عنه فنفيها) اى نفي المروى عنه الرواية عنه وانكاره لها صريحا (جرح) للحديث المروى لكذب احدهما قطعا لكن لعدم تعينه لا تسقط عدالتها المتينة لان اليقين لا يزول بالشك كيتين متعارضتين فتقبل رواية كل منهما في غير ذلك الحديث (وتردده) اى تردد المروى عنه سواء نفي ولم يصر عليه او قال لا ادرى (وتأويله للظاهر) يعنى اذا روى عنه حديث ظاهر فى معنى وقد اوله بمحملة على غير ظاهره كتخصيص العام وتقييد المطلق (فختلف فيه) اما الاول فقال ابو يوسف رحمه الله تعالى ترده جرح واختاره الكرخى والشيخان وسائر المتأخرين وقال محمد ومالك والشافعى ومن تبعهم ليس بجرح ولاحد روايتان مثاله ماروى سليمان عن الزهرى عن عروة عن عائشة انه عليه السلام قال ايا امرأة نكحت نفسها بغيراذن وليها فتكاحها باطل الحديث وقد تردد فيه الزهرى واما الثانى فذهب الكرخى واكثر مشايخنا والشافعى الى انه لا عبرة بتأويله والمعتبر ظهوره حتى قال الشافعى كيف اترك الحديث بقول من لو عاصرت له لحيته وقيل يحمل على تأويله لان الظاهر انه لم يحمله الا القرينة معانية فيصلح للترجيح (اولغيره) اى تأويله لغير الظاهر كتعيين بعض معانى المجل ونحوه بما ليس ظاهرا فى بعض المحتملات (رد للباقي) من المحتملات لما مر ان الظاهر انه لم يحمله عليه القرينة معانية (وعمله) اى المروى عنه (بعدها) اى بعد الرواية عنه (بخالفها يقينا) بان كان الحديث نصا فى معناه غير محتمل لما عمل (جرح) للمروى لانه محمول على وقوفه على منسوخته او عدم ثبوته اذ لو كان خلافا باطلا لسقطت روايته ايضا (لا) عمله (قبلها) فان عمله بخلاف ماروى قبل روايته يحمل على ترك ذلك العمل بالوقوف على الحديث احسانا للظن به (ولا) عمله حال كونه (مجهول التاريخ) اى لم يعلم انه قبل الرواية او بعدها فانه لا يكون ايضا جرحا لان جحج الحديث لا يسقط بالشبهة (والامتناع عن العمل) بالحديث (كالعمل بخلافه) وقدم حكمه (و) الطعن (اما من غيره) اى غير المروى عنه (فان كان) ذلك الغير الطاعن (صحابيا لا يحتمل الخفاء عليه فجرح) اذ لو صم لما خفى عليه عادة فيعمل على السياسة او عدم الوجوب والاتساح مثاله قوله عليه السلام

٢ بان خالف بقلة
المبالاة والتهاون
بالحديث او لتفلة
اونسيان قد سقطت
عدالته لانه لم يكن
عدلا (منه)

البكر بالبكر جلد مائة وتقريب عام اى حكم زنا غير المحسن بغير المحسن
وقوله عليه الصلاة والسلام الثيب بالثيب جلد مائة ورجم بالحجارة فالخلفاء
الراشدون لم يعملوا بهما وهم الأئمة والحدود مفوضة اليهم حتى حالف عمر
رضى الله تعالى عنه حين لحق من نفاه بالروم مرتدا ان لا ينق ابداء وقال على
رضى الله تعالى عنه كفى بالنفى فتنة فعمل ان النفى من عمر ٨ كان سياسة لاعمال
بالحديث فلا ينافيه القول بالنسخ ولما امتنع عمر رضى الله تعالى عنه عن
قصة سواد العراق بين الفائزين حين قحه عنوة علم ان قصة حنين لم تكن
حكما فيتميز الامام في الاراضى بين الخراج والقصة (وان احتمل) الخلفاء
(فلا) اى فلا يكون جرحا لان النادر يحتمل الخلفاء كحديث زيد بن خالد
الجهنى في الوضوء بالقهقهة لانها نادرة لاسيما بين الصحابة وان لم يعمل به
ابو موسى الاشمرى (وان كان) الطاعن (من أئمة الحديث في مجله) اى بمجل
الطنن ومبهم نحو ان الحديث غير ثابت او مجروح او متروك او رواية غير
عدل (لا يقبل) لان الظاهر العدالة بين المسلمين للعقل والدين لاسيما في القرون
الثلاثة ولان قبوله يبطل السنن ولانه لا يقبل في الشهادة وهى اضعف
فقيها اولى (ومفسره بما اتفق على كونه جرحا شرما والطاعن
يأصح) لا متعصب (جرح والا فلا) فلو فسر بغير المتفق على كونه جرحا
شرعا بل يجتهد فيه ولا يكون جرحا كالطنن بالاستكثار من فروع الفقه
في حق ابى يوسف رحمه الله تعالى لان كثرة الاجتهاد دليل قوة الذهن
والضبط ولو كان الطاعن متبها بالعصبية كطنن للمحدثين في اهل السنة
لا يسمع بالبحث (السادس في محل الخبر) اى الحادثة التى ورد فيها الخبر
سواء كان خبرا عن النبي عليه الصلاة والسلام او لم يكن والمراد خير الواحد
ولذا حصر المحل في الفروع والاعمال اذا لاعتقادات لا ثبت باخبار الآحاد
لابتنائها على اليقين (وهو) اى محل الخبر (اما حقوق الله تعالى) اعلم
ان محل الخبر اما حقوق الله تعالى او حقوق العباد والاول اما عبادات
او عقوبات والثانى اما فيه الزام محض او الزام فيه اصلا او فيه انزام
من وجه دون وجه فشرع في بيان الاقسام الخمسة واحكامها فقال
(فالعبادات) سواء كانت خالصة مقصودة كانت كالصلاة والزكاة والحج
ونحو ذلك او لا كالوضوء والاضحية او غالبية على العقوبة كما خلا كفارة
الفطر من الكفارات او على المؤنة كصدقة الفطر او مغلوقة عنها كالشر

٨ يعنى ان عمر رضى الله
الله تعالى عنه نفى
رجلا فليحق بالروم
مرتدا فليحق ان لا ينق
احدا ابدا فلو كان
النفى حدا لما ترك
نفرنا ان ذلك بطريق
السياسة (منه)

(ثبت بخبر الواحد بالشرائط) السابقة فاذا اعتبرت الشرائط (فلا يقبل خبر الفاسق ٩ والمستور فيها) اى فى العبادات لانتفاء بعض الشرائط (وان قبل) خبرها (فى الديانات) كالاخبار بطهارة الماء ونجاسته (بالتحرى) اى بشرط انضمام التحرى اليه وذلك لان الطهارة والنجاسة امر لا يستقيم تلقيه من قبل العدول اذ فى كثير من الاحوال لا يكون العدل حاضرا عند الماء فاشتراط العدالة لمعرفة حال الماء حرج فلا يكون خبرها ساقط الاعتبار فواجبنا انضمام التحرى به بخلاف امر الاحاديث فان ناقلها هم العلماء الاتقياء فلا حرج اذا لم يعتبر قول الفسقة والمستورين فى الاحاديث. (ولا) يقبل خبر (الصبي والمعتوم والكافر مطلقا) اى فى الاحاديث والديانات لانتفاء الاهلية وعدم الضرورة (واختلف) فى قبول خبر الواحد (فى العقوبات) روى عن ابى يوسف واختاره الجصاص انه يقبل فيها لدلالة الاجماع على العمل بالينة وانها خبر الواحد وبدلالة النص الذى فيه شبهة كالرجم فى حق غير ماعز وذهب المتأخرون واختاره الكرخى انه لا يقبل لتمكن الشبهة فى الدلائل والعقوبات تندرى بالشبهة وانما ثبت بالينة بالنص على خلاف القياس فلا يقاس ثبوتها بحديث يرويه الواحد على ثبوتها بالينة والثابت بدلالة النص قطعى كما سبق والثابت بخبر الواحد ليس فى هذه المرتبة (واما حقوق العباد) وهى باقسامها الثلاثة ثبتت بخبر الواحد بالشرائط المذكورة واما ثبوتها بخبر يكون فى معنى الشهادة (فما) فيه الزام محض) كالبيع والاجارة ونحوهما (يشترط فيه الولاية) فلا تقبل شهادة الصبي والعبد (ولفظ الشهادة والعدد عند الامكان) حتى اذا لم يكن عرفا لا يشترط كشهادة القابلة (بشرائط الرواية) التى سبقت صيانة لحقوق العباد ولان فيه معنى الا لزام فيحتاج الى زيادة توكيد والشهادة بهلال القطر من هذا القليل لما فيه من خوف التزوير والتليس (وما) لا الزام فيه اصلا) كالكالات والرسالات فى الهدايا والودائع والامانات وما اشبه ذلك يثبت بخبر الواحد (ولا يشترط فيه الا التميز) فيقبل فيها خبر الفاسق والصبي والعبد والكافر لانه لا الزام فيه وللضرورة اللازمة وهنا فان فى اشتراط العدالة فى هذه الامور غاية الحرج على ان المتعارف بعث الصبيان والعبيد لهذه الاشغال والعدول لا يتصبون دائما للمعاملات الحسيسة لاسيما لاجل التغير بخلاف الطهارة والنجاسة فان ضرورتهما

٩ وفيلزوم عدم قبول رواية قتلة عثمان رضى الله تعالى عنه ومن مال اليه وقد اجعوا على قوله (منه) ٤ ولهذا لم يوجب ابو حنيفة رضى الله تعالى عنده الحد فى اللواطة بقوله اقتلوا الفاعل والمفعول منه

غير لازمة لان العمل بالاصل ممكن (وما فيه الزام وجه) دون وجه كمثل
الوكيل وجبر المأذون. وفسخ الشراكة والمضاربة ووجوب الشرائع
على المسلم الذي لم يهاجر (يشترط فيه) بعد وجود سائر الشرائع
(اما العدد او العدالة عنده) اى عند ابي حنيفة (ان كان المخبر فضوليا والى)
اى وان لم يكن المخبر فضوليا بل وكيفا اورسولا (فلا) يشترط العدد
او العدالة بل يقبل خبر الواحد غير العدل وذلك لان الوكيل والرسول
يقومان مقام الموكل والمرسل فتنتقل عبارتهما اليهما فلا يشترط شرائط
الاخبار من العدالة ونحوها فى الوكيل والرسول بخلاف الفضولي وانما
اكتفى باحد الامرين جملا بالشبهين (وقالا هو) اى القسم الثالث الذى
فيه الزام من وجه دون وجه (كالثانى) من الاقسام الثلاثة وهو ما للزام
فيه اصلا لان الثالث ايضا من باب المعاملات والضرورة مشتركة قلنا
فيه القاء شبه الزام * البحث (السابع فى نفس الخبر وهو) انواع (اربعة)
الاول (ما علم صدقه كخبر الرسل) فان الدليل القاطع دل على عصمتهم
عن الكذب وحكمه الاعتقاد بصدقه والائتمار به ٣ قال الله تعالى وما آتاكم
الرسول فخذوه الآية (و) الثانى (ما علم كذبه كدعوى فرعون الربوبية)
وحكمه اعتقاد الطلان والاشتغال برده باللسان (و) الثالث (ما يحتملها)
اى الصدق والكذب (بلا رجحان) لاحدهما على الآخر لانقاء المرجح
(كخبر الفاسق) فانه يحتمل الصدق باعتبار دينه وعقله ويحتمل الكذب
اعتبار تعاطيه محظور دينه او نقول يحتمل الصدق لانه مدلوله الاصل
ويحتمل الكذب احتمالا يساويه لانه وان كان احتمالا عقليا لكنه يقوى
بفسق المخبر وحكمه التوقف فيه لاستواء جانبيه كيف وقد قال الله تعالى
يا أيها الذين آمنوا ان جاءكم فاسق بنبأ الآية (و) الرابع (ما يترجح صدقه)
على كذبه (كخبر العدل المستجمع للشرائط) المذكورة للرواية فان جانب
صدقه راجح لظهور غلبة عقله ودينه على هواه وشهوته بامتناعه عما
يوجب الفسق وحكمه العمل به لاعتقاد بحقيقته قطعا والمقصود
ههنا هذا النوع (وله) اى لهذا النوع (اطراف) ثلاثة ولكل طرف عزيمة
ورخصة الطرف الاول (طرف السماع وعزيمته ان تقرأ على المحدث)
فتقول أهو كما قرأته فيقول نعم (او يقرأ) المحدث (عليك والاول) وهو
ان تقرأ على المحدث (اولى) عند الفقهاء (خلافا للمحدثين) فانهم

٣ فان قلت النبي عليه
السلام سها في صلاته
قلت المراد انه لا يقرر
على السهو والتلط
(منه)

قالوا انه طريقة الرسول عليه السلام وقال ابو حنيفة رحمه الله تعالى كان ذلك
 احق منه عليه السلام فانه كان مأمونا عن السهو اما في غيره فلا على ان
 رعاية الطالب اشد عادة وطبيعة وايضا اذا قرأ التليذ فالمحافظة من الطرفين
 واذا قرأ الاستاذ لا تكون المحافظة الامنة (والكتاب والرسالة من الغائب
 كالخطاب) من الحاضر اما الكتاب فعلى رسم الكتب وهو ان يكون مختوما
 بختم معروف معنونا يعنى يكتب فيه قبل التسمية من فلان بن فلان الى
 فلان بن فلان ثم يبدأ بالتسمية ثم بالثناء ثم يقول حدثني فلان عن فلان
 الى ان قال عن النبي عليه الصلاة والسلام ويذكر متن الحديث ثم يقول
 اذا بلغك كتابي هذا وفهمته فحدث به عنى بهذا الاسناد واما الرسالة فكان
 يقول المحدث للرسول بلغ عنى فلانا انه قد حدثني بهذا الحديث فلان بن
 فلان ويذكر اسناده فاذا بلغك رسالتى هذه فاروه عنى بهذا الاسناد وكل
 منهما كالخطاب مشافهة شرعا وعرفا * اما الاول فلان النبي عليه السلام
 مأمور بتبليغ الرسالة الى الناس كافة ولا يتصور الا باحدهما * واما الثانى
 فلان الخلفاء والملوك قلدوا القضاء والامارة بهما كما قلدوا بالمشافهة
 وعدوا مخالفتها مخالفا للامر (ورخصته) اى رخصة السماع بان
 لا يكون فيه اسماع (الاجازة) وهى ان يقول المحدث لغيره اجزت لك
 ان تروى عنى هذا الكتاب الذى حدثني به فلان. وبين اسناده او يقول
 اجزت لك ان تروى عنى جميع ما سمع عندك من مسموعاتى. (والمناولة)
 وهى ان يعطى الشيخ كتاب سماعه بيده الى المستفيد ويقول هذا كتابي
 وسماعى عن شيخى فلان فقد اجزت لك ان تروى عنى هذا والمناولة
 لتأكيد الاجازة لان مجردا غير معتبرة بخلاف مجرد الاجازة واتما احدثها
 بعض المحدثين تأكيداً للاجازة (والمجاز لما نعلمه) اى ما فى الكتاب (صحة)
 الاجازة (والا فلا) تصح (قيل فيه) اى فى عدم صحة الاجازة فيما اذا
 لم يعلم المجاز له ما فى الكتاب (خلاف لابي يوسف كما) له خلاف (فى الكتاب
 الحكيمى) حيث لم يشترط للشاهد معرفة ما فيه واتما قلت قيل لما قال
 شمس الأئمة والاصح عندي ان هذه الاجازة لا تصح بالاتفاق لان ابا يوسف
 اتما استحسن هناك لاجل الضرورة فان الكتب مستقبلة على الاسرار عادة
 ولا يريد الكاتب ولا المكتوب اليه ان يقف عليهما غيرهما واذ لا يوجد فى كتب
 الاخبار لان السنة اصل الدين ومبناها على الشهرة فلا وجه للحكم بصحة

تحمل الامانة قبل العلم (و) الطرف الثاني (طرف الضبط وعزيمته
الحفظ) اى حفظ المسموع من وقت السماع والفهم (الى) وقت (الاداء)
وهو مذهب ابي حنيفة رحمه الله تعالى في الاخبار والشهادة ولهذا قلت
روايته (ورخصه الكتاب فان نظرت في الكتاب (وتذكر) الحادثة (فصحة)
سواء خطه هو او رجل معروف او مجهول (وهذا) القسم من الكتاب
(الان غريم) وان كان في اول الزمان رخصة (والا) اى وان لم يكن
متذكرا (فلا) يكون حجة عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى أصلا فلا يعمل به
راوى الحديث ولا قاض يحد في خريطته سجلا مخطوطا بخطه ولا شاهد
يرى خطه في الصك لان الخط يشبه الخط فلا يستفاد العلم بصورة الخط
من غير تذكر قال (ابويوسف رحمه الله تعالى) الكتاب (يقبل في الحديث
والسجل ان كان في يده) للأمن عن التزوير سواء كان بخطه او خط
رجل معروف اما في الحديث فلان التبديل فيه غير متعارف فلو شرطنا
التذكير لصحة الرواية أدى الى تعطيل الاحاديث واما في السجل فلان
القاضى لكثرة اشتغاله يعجز عن ان يحفظ كل حادثة ولما كان في يده أمن
عن التزوير فيقبل (والا) اى وان لم يكن في يده (فلا يقبل في السجل)
ولا يحمل العمل به لان التزوير فيه غالب (ولاصك في يد الخصم) لقلبة
التزوير فيه ايضا حتى اذا كان في يد الشاهد يقبل (بل) يقبل (في الحديث
اذا عرف) اى اذا كان خطأ معروفا مأمونا عن التبديل والغلط في غالب
العادة لانه من امور الدين ولا يعود بتغييره نفع الى من يغيره (ومحمد)
وافق ابويوسف فيما ذكر لكنه (قبله في صك معلوم) اى جوز العمل به
وان لم يكن في يده اذا علم ان المكتوب خطه على وجه لم يبق فيه شبهة
استحسننا توسعة الامر على الناس (و) الطرف الثالث (طرف الاداء
وعزيمته النقل) اى نقل المسموع (باللفظ) من غير تغييره (ورخصته النقل
بالمعنى) وهو ان يؤدي بعبارة معنى ما فهمه عند سماعه ومنعه بعض
أئمة الحديث لقوله عليه الصلاة والسلام نضر الله امرأ سمع منا مقالة فوعاها
وأداها كما سمعها ورب حامل فقه الى غير فقيه ورب حامل فقه الى من هو
افقه منه ولانه عليه السلام مخصوص بجوامع الكلم فى النقل بعبارة
اخرى لا يؤمن من الزيادة والنقصان * الجواب عن الاول بان الاداء كما سمع
ليس مقصورا على نقل اللفظ بل النقل بالمعنى من تغيير اداء حكما سمع

ولو سلم فلا دلالة في الحديث على عدم الجواز غايته انه دعاء للناسل باللفظ
لكونه افضل ولا نزاع في الافضلية وعن الثاني بان الكلام في غير جوامع
الكلم ونظائرهما فان الحديث في النقل بالمعنى أنواع (فقيما فوق الظاهر)
اي النص والمفسر والمحكم (يجوز) النقل بالمعنى (للعالم باللفظة) فانه
لما لم يشتهب منها لا يمكن فيها الزيادة والنقصان اذا نقلت بعبارة أخرى
(وفيه) اى في الظاهر كصام يحتمل الخصوص وحقيقة يحتمل المجاز
يجوز النقل بالمعنى (للقبيح) المجتهد لانه يقف على المراد منه فيقع الامن
عن الخلط (لا في جوامع الكلم) وهى ما كان لفظه وجيزا وتحت معان
جدة كقوله عليه الصلاة والسلام الخراج بالضمان وقوله عليه السلام لا ضرر
ولا ضرار في الاسلام وقد جوز بعض مشايخنا نقلها بالمعنى ان كانت
ظاهرة المعنى اذا كان الراوى جامعاً للغة والفقه قال شمس الأئمة والاصح
عندى انه لا يجوز لانه عليه السلام كان مخصوصا بهذا النظم على ما روى انه
قال عليه السلام اوتيت جوامع الكلم اى خصصت بها فلا يقدر احد
بعده ما كان مخصوصا به وكل مكلف بما في وسعه (ولا في اقسام الخفاء)
اما في الخفي والمشكل فلان المراد منهما لا يعرف الا بتأويل وتأويل الراوى
ليس بحجة على غيره كالتقياس واما في المجمل والمتشابه فلعدم الوقوف على
معناها والنقل بعد الوقوف (مطلقا) اى سواء كان الناقل مجتهدا او لا

مثال المشكل قوله
عليه السلام ان الله
خلق آدم على
صورته وقوله
رأيت ربي امرد
الحديث (منه)

فصل

(في) بيان حكم (فعله) عليه السلام (القصدي) قيده لان ما وقع لاعتن قصد
كما يحصل في حالة النوم والسهو لا يصلح للاقتداء (سوى الزلة) وهى اسم
لفعل حرام غير مقصود في ذاته للفاعل ولكنه وقع فيه عن فعل مباح قصده
فلم يوجد القصد فيها الى عينها بل الى اصل الفعل بخلاف المعصية
فانها حرام قصد بيته ولهذا عصم الانبياء عليهم الصلاة والسلام بخلاف
الزلة فانها تصدر عنهم وان لم يخل عن بيان امام من جهة الفاعل كقوله تعالى اخبارا
عن موسى حين وكز القبطى فقتله قال هذا من عمل الشيطان او من الله تعالى كما
قال تعالى وعصى آدم ربه واذ اقرن به البيان البتة لا يصلح للاقتداء (و) سوى (فعل)
الطبع كالاكل والشرب فانه مباح بالاتفاق (و) سوى (بيان المجمل) فانه تابع
للمبين في اى صفة كان المبين فلا يكون من المبحث (و) سوى (المخصوص به)
كوجوب الصمى والتعبد وابعادة الزيادة على الاربع في التكاح فان الشر كتنافى

الاختصاص (ان علم صفة ذلك الفعل في حقه عليه الصلاة والسلام من الوجوب وغيره اذا ما يقتدى به من افعاله عليه الصلاة والسلام اربعة مباح ومسحب وواجب وفرض وقيل ثلاثة لان الثابت بدليل فيه شك لا يتصور في حقه فلا واجب ووجه بانه تقسيم لافعاله بالنسبة لنا (قامته مثله) في العبادات وغيرها (فيها) اى في تلك الصفة فان كان فرضا عليه كان فرضا علينا وهكذا اما اولا فلرجوع العبادة الى فعله المعلوم جهة واما ثانيا فلقولته تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوه حسنة فان التأسى فعل مثل ما فعل على وجهه لافعله مطلقا والا لتأدى بلانية واما ثالثا فلقولته تعالى لكيلا يكون على المؤمنين حرج في ازواج ادعيائهم ولولا التشريك لما أدى تزويجه عليه السلام الى عدم الحرج في حق المؤمنين (حتى يقوم دليل الخصوص) بالنسبة عليه السلام فاذا قام يحتمل على ما يفيد لان الاصل يعدل عنه بالصارف (والا) اى وان لم يعلم صفة الفعل في حقه عليه السلام (فلا حاجة) اى حكم ذلك الفعل ان يكون مباحا (له) لان الادنى متيقن والزائد يحتاج الى الدليل والمفروض عدمه (ويحوز لنا اتباعه) لانه بحث ليقضى باقواله وافعاله كسائر الانبياء قال الله تعالى لاراهيم عليه السلام اتى جاعلك للناس اماما ولا يحتمل على الخصوص به عليه السلام لانه نادر

فصل في تقريره

اذا قل فعل بمحضرة النبي عليه الصلاة والسلام اوفى عصره وعلم به وكان قادرا على الانكار ولم ينكره كان تقريره على ذلك الفعل فاراد ان يبين حكمه فقال (ما قرره ان) كان مما (علم انكاره) اى انه منكره وترك انكاره في الحال لعلمه بانه علم منه ذلك وبانه لا ينفع في الحال (كذهاب كافر الى كنيسة فلا اثر لسكوته) ولا دلالة له به على الجواز اتفاقا (والا) اى وان لم يعلم انكاره (دل) سكوته (على الجواز) اى جواز ذلك الفعل من فاعله ومن غيره اذ ثبت ان حكمه على الواحد حكمه على الجماعة فان كان مما سبق تحريمه فهذا نسخ لتحريمه وانما دل على الجواز لانه لو لم يحزلزم ارتكابه عليه السلام بمحرم وهو تقريره على المحرم وهو محرم عليه (والاستبشار معه ادل منه) اى استبشار الرسول مع سكوته وعدم انكاره ادل على الجواز من مجرد سكوته (فان قيل) الرسول عليه السلام لم ينكر القيافة في اثاب النسب بين زيد بين حارثة واسامة بل استبشر فيجب ان يعتبر القيافة ولم يعتبر بها الا الشافعية استدلالا بما ذكر (قلنا) مقام الكلام

في الشيء غير مقامه في طريقه ومن كان يبلغ الناس لا يتصور تجاوز مقتضى
المقام فمن الجائز ان يكون الملتفت اليه ههنا نفس ثبوت النسب لا طريقه
وهو الظاهر من النزاع ويكون عدم انكار والاستبصار لحصول المقصود
في ذلك من غير التفات الى طريقه بخلاف حديث المتجمين فان النزاع ثمة
في طريق المطلوب قيل على ان القيافة تجوز ان يكون بينهم ثمة علم انكاره
عليه السلام لها فلم يكن الى التصريح به حاجة (اقول) الاستبصار لينااسبه
بل ينافية **تذنب** لما كانت هذه المباحث تابعة للكتاب والسنة
اردفها بها وسماها تذييلا (شرايع من قبلنا) قد اختلف في انه عليه السلام
وامته هل كانوا متعددين بشرع من تقدم عليه بعد البعث فقيل ان كل شريعة
تثبت لنبي فهي باقية في حق من بعده الى قيام الساعة الا ان يقوم دليل النسخ
فلى هذا يلزمنا شريعة من قبلنا على انها شريعة ذلك النبي عليه السلام
وقيل ان شريعة كل نبي تنتهي بوفاة اوبيعت نبي آخر الاما لا يحتمل
التوقيت والنسخ فعلى هذا لا يجوز العمل بها الا بما قام الدليل على بقاءه
وقيل يلزمنا العمل بما نقل من الشرايع فيما لم يثبت اتساخه على ان
ذلك شريعة لينا ولم يفرقوا بين ما ثبت بنقل اهل الكتاب او برواية
المسلمين عما في ايديهم من الكتاب وبين ما ثبت بالقرآن او السنة وذهب اكثر
مشايخنا الى انها (نلزمنا) ويجب علينا العمل بموجبها (اذا قصها الله تعالى
اورسوله عليه السلام بلا انكار على انها شريعة لرسولنا عليه السلام
ما لم يظهر نسخها) اما لزومها فلقوله تعالى ثم اورثنا الكتاب الذين الآية
والموروث يكون مختصا بالوارث والاختصاص ههنا من حيث العمل واما
اشتراط القصة بلا انكار فلا ارتفاع الوثوق بكتبهم لتحريفهم اياها سواء
نقل الكفار او من اسلم منهم واما انه شريعة لرسولنا فاذا لولا لكان رسولنا
رسول من قبلنا سفيرا بينهم وبين امته كواحد من علماء عصرنا وفساده
لا يخفى كيف وقد قال النبي عليه السلام حين رأى صحيفة من التوراة في يد
عمر امتهوكون انتم كما تهوكت اليهود والنصارى والله لو كان موسى
حيا لما وسعه الا اتباعي والدليل على ان المذهب هذا احتجاج بمحمد
رحمه الله تعالى في جواز القسمة بطريق المهاياة بقوله تعالى لها شرب ولكم
شرب يوم معلوم واحتجاج ابي يوسف في جريان القصاص بين الذكور
والانثى بقوله تعالى وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس (ويجب على غير

قيل لا يجب بل يجوز
تقليد الصحابي في
فروع الدين قياسا
على عدم جوازه
في اصوله وفيه نظر
اذ الفعل قد يستقل
بالاستدلال على
الصانع وصفاته
تعالى بخلاف الاحكام
الفروعية فان العقل
لا يهتدى اليها
فيحتاج الى التقليد
(منه)

الصحابي تقليده) وهو عبارة عن اتباع الغير فيما يقول او يفعل معتقدا للحقيقة فيه من غير تأمل في الدليل كأنه جعل قوله قلادة في عنقه ثم ان مذهب الصحابي رضوان الله تعالى عليهم اجمعين اما ما كان او حاكما او مقتيالا ليس بحجة على صحابي آخر وحجة على غيره (فيما شاع بين الاصحاب فسلوه) لانه حينئذ يحل محل الاجماع (لا فيما اختلفوا فيه) فانه ليس بحجة على غيره بل تجوز مخالفته (اجاعا) قيد للحكمين معا (واختلف في المجهول) وهو ما لم يعلم اتفاقهم واختلافهم (قليل لا يجوز) تقليدهم لانه قد ظهرت فيهم الفتوى بالرأى واحتمال الخطأ في اجتهادهم ثابت لعدم عصمتهم عن الخطأ كسائر المجتهدين واذا احتمل الخطأ لم يحز لمجتهد آخر تقليده كما لا يجوز تقليده للتابعي ومن بعدهم (وقيل يجب) تقليدهم (مطلقا) اى سواء كان قوله مما يدرك بالقياس او لا لان قولهم ان كان عن سماع فيها وان كان عن رأى فرأى اقوى من رأى غيره لانهم شاهدوا طريق النبي عليه الصلاة والسلام في بيان الاحكام وشاهدوا الاحوال التي نزلت فيها النصوص والمجالات التي تغير باعتبارها الاحكام ولهم زيادة احتياط في حفظ الاحاديث وضبط معانيها ليس ذلك لغيرهم فبهذه المعاني يترجح رأيه على رأى غيره فوجب تقليدهم (وقيل) يجب تقليدهم (فيما لا يدرك بالقياس) اذ لا وجه له الا لسمع او الكذب والثاني متف واما اذا ادرك به فلا لان القول بالرأى منهم مشهور والمجتهد يخطئ ويصيب (والتابعي قيل مثله) اى مثل الصحابي في وجوب قبول قوله (ان ظهرت فتواه في زمنهم) اى في زمن الصحابي كالحسن وسعيد بن المسيب والشعبي والنخعي وشرع ومسروق لانه لما زاجهم في الفتوى وسوغوا له الاجتهاد صار مثلهم بتسليمهم (وقيل لا) اى ليس التابعي مثل الصحابي في وجوب قبول قوله لان علة وجوبه مفقودة في حق التابعي (هو الظاهر) اى ظاهر الرواية هو لا الاول لانه رواية النوادر

الركن الثالث في الاجماع

(وهو لغة) لمحنيين الاول (العزم) يقال اجمع فلان على كذا بمعنى عزم فيتصور من واحد (و) الثاني (الاتفاق) يقال اجمع القوم على كذا اى اتفقوا (وعرفا اتفاق المجتهدين من امة محمد عليه السلام) المراد بالاتفاق الاشتراك في الاعتقاد او القول او الفعل قيد بالمجتهدين اذ لا عبرة باتفاق العوام وعرف بلام الاستغراق احترازا عن اتفاق بعض مجتهدي

عصر وبين بامة محمد عليه الصلاة والسلام ليخرج اتفاق مجتهدى الشرائع
السافقة فانه لا يكون دليلا لانه من خصائص هذه الامة (في عصر) حال
من المجتهدين معناه زمان مائل او اكثر وفائدته الاحتراز عما يرد على من ترك
هذا القيد من لزوم عدم انعقاد اجماع الى آخر الزمان اذ لا يتحقق اتفاق جميع
المجتهدين الا حينئذ ولا يخفى ان من تركه انما تركه لوضوحه لكن التصريح
به انسب بالتعريفات (على حكم شرعى) خرج به الاتفاق على حكم غير
دينى نحو السقمونيا مسهل وعلى دينى غير شرعى لان ادراكه اما بالحس
ماضيا كاحوال الصحابة او مستقبلا كاحوال الآخرة واشراط الساعة
فالاغتماد فى ذلك على النقل لا الاجماع من حيث هو واما بالعقل فان حصل
اليقين به فالاغتماد عليه والافن قليل الدينيات التى يحصل بالاجماع القطع
فيها كتفضيل الصحابة على غيرهم عند الله تعالى وغيره من الاعتقادات
(ويمكن هو) اى الاجماع نفسه خلافا للنظام وبعض الشيعة قالوا اولا
ان العادة قاضية بامتناع تساويهم فى نقل الحكم اليهم لانتشارهم فى الاقطار
وجوابه المنع فبين يجد فى الطلب والبحث عن الادلة وثانيا ان اتساقهم
لو كان عن قاطع لنقل عادة فاغنى عن الاجماع وان كان عن ظنى فتمتنع
لاختلاف القرايح والانظار كاجماعهم اكل طعام واحد فى زمان
واحد وجوابه ان الاجماع اعنى عن نقل القاطع والاختلاف يمنع الاتفاق
فى الدقائق لافى الظنى الجلى (وكذا) يمكن (العلم به) خلافا للبعض قالوا
العادة تقتضى بامتناع معرفة علماء الشرق والغرب باعيانهم فضلا عن معرفة
تفاصيل احكامهم مع جواز خفاء بعضهم عما او اتقطاعه او خوله
اواسره فى مطبورة او كذبه خوفا او تعبر اجتهداه قبل السماع عن الباين
وجوابه انه تشكيك فى الضرورى للقطع باجماع الصحابة والتابعين
على تقديم القاطع على المظنون وهم كانوا محضورين مشهورين دينين
ولم يرجع منهم واحد والا لاشهر (و) كذا يمكن (نقله) اى نقل
الاجماع من يعله (الى المحتج به) خلافا للبعض قالوا لا حد لانتفاء القطع
ويجب فى التواتر استواء الطرفين والواسطة ويستحيل عادة مشاهدة اهل
التواتر جميع المجتهدين شرقا وغربا طبقة بعد طبقة الى ان يتصل بالمحتج
به وجوابه مامر للقطع بان الاجماع المذكور منقول النسا تواترا (وهو
حجة قطعية عقلا) فانه لو لم يكن حجة قطعية لما اجتمعوا على تقديمه على
القاطع والعارضه اجماعهم على ان غير القاطع لا يقدم على القاطع

يعنى ان الاجتماع
حجة قطعية عقلا
لانه لو لم يكن حجة
قطعية لم يجتمعوا
على تقديم الاجماع
على الدليل القاطع
وقد اجتمعوا على
تقديمه على القاطع
والاى وان لم يجتمعوا
على تقديم الاجماع
على القاطع بل
على تقديم القاطع
عليه لعارض هذا
الاجماع اجماعهم
على ان غير القاطع
لا يقدم على القاطع
وهو غير محال
(منه)

وهو محال عادة (ونقلا) فان الاحاديث الصحيحة قد دلت على ان شريعة
 نبينا عليه الصلاة والسلام باقية الى آخر الدهر فلو جاز الخطأ على اجاعهم
 بان اتفقوا على خطأ واختلفوا وخرج الحق عن اقوالهم وقد انقطع
 الوحي لم يكن باقية فوجب القول بان اجاعهم صواب كرامة من الله تعالى
 صيانة لهذا الدين وايضا قوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم واتممت
 عليكم نعمتي ورضيت لكم الاسلام ديناً الآية دلت على ان شريعته
 كاملة فلو لم يكن للمجتهدين ولاية استنباط الاحكام التي ضاق عنها نطاق
 الوحي الصريح تبقى مهملة فلا يكون الدين كاملا ولو امكن اتفاقهم
 على غير الحق كان فاسدا لا كاملا ولا ينافيه ثبوت لادري من البعض
 لجواز دراية الاخر (وركنه الاتفاق والعزيمة فيه) اى فى الاتفاق (تكلم
 الكل) من المجتهدين (او علمهم) وهذا القسم يفيد الجواز الامع قرينة
 تدل على الزائد لا الوجوب لما روى عبيدة بن السلماني ما اجتمع اصحاب
 رسول الله عليه الصلاة والسلام كاجتماعهم على الاربعة قبل الظهر
 (والرخصة) فى الاتفاق (تكلم بعضهم او عمله وسكوت الباقيين بعد بلوغه)
 اى بلوغ تكلم البعض او عمله الى الباقيين (و) بعد (مضى مدة التأمل) وجه
 كون هذا القسم اجاعا ان المعتاد فى كل عصر عند وقوع حادثة ان يتولى
 الكبار الفتوى ويسلم سائرهم فشرط سماع النطق من الكل متعذر على
 ان السكوت عند العرض او الاشتهار المنزل منزله وقت المناظرة وطلب
 الفتوى ومضى مدة التأمل فسق وحرام اذ الساكت عن الحق شيطان
 اخرس فمن المحال عادة ان يكون سكوتهم لاعن اتفاقهم (وخالف
 الشافعى رحمه الله تعالى فى) القسم (الاخير) فان المشهور عنه انه
 ليس اجاعا ولا حجة لجواز ان يكون سكوت الباقي للتأمل او للتوقف بعده
 لتعارض الادلة او للتوقير او للهيبه او خوف الفتنة واعتقاد حقيقة
 كل مجتهد فيه او كون القائل اكبر سنا او اعظم قدرا او اوفر علما
 كما سككت على حين شاوور عمر فى حفظ فضل الغنime حتى سئل
 فروى حديثا فى قسمته وفى اسقاط الجنين فاشاروا الى ان لا غرم حتى
 سأله فقال ارى عليك الغرة وقيل لابن عباس رضى الله تعالى عنهما
 ما يمنعك ان تخبر عمر لما ترى فى العول فقال درته وجوابه ان الصحابة
 رضى الله تعالى عنهم بعد ما شرطنا مضى مدة التأمل لا ينهمون

بارتكاب الحرام مع انه خلاف المعلوم من عادتهم كما قال عمر رضى الله تعالى عنه حين نهى المغالة في المهر فقالت امرأة ان الله تعالى يعطينا بقوله وآتيتهم من قنطارا ويمتنعنا عن كل اققة من عمر حتى المخدرات في الحجال وسكوت على في المسئلتين كان تأخيرا الى آخر المجلس لتعظيم الفتوى والمنوع ما فيه القوت او محول على ان الفتوى الاولى كانت حسنة وما اخاره كان احسن صيانة عن السن الناس ورعاية لحسن الثناء والعدل وحديث اللذة غير صحيح لان المناظرة في العول كانت مشهورة بينهم وكان عمر ابن الناس للحق واعتذار ابن عباس انما هو للكف عن المناظرة لانهما غير واجبة لاعن بيان مذهبه (واهلكه) اى اهل الاجاع ومن هو ينقذ باتفاقهم (بمجهد) اذ لو اعتبر وفاق العوام لم يتصور اجاع اذا لعادة تمنع وفاقهم وايضا قول المقلد من عنده قول بلاديل فيكون خطأ فلو اعتبر جاز ان يكون قول المجتهدين ايضا خطأ فجاز اتفاق الامة على الخطأ (غير فاسق) فان وجوب الاتباع انما ثبت باهلية الشهادة واذا لم يكن عدلا لم يكن اهلا للشهادة وذلك يناق وجوب اتباعه ويورث التهمة لانه لم يحتز عن الفعل الباطل لا يحتز عن القول الباطل (و) غير (مبتدع) فانه ان كان عالما بقبح ما يستقده معاندا فهو متعصب اذ التعصب عدم قبول الحق مع ظهور الدليل لليل سواء غلا حتى كفر ببعض الروافض في تغليب جبرائيل عليه السلام او لا كبعضهم في امامة الشيعيين والخوارج في امامة على وان لم يكن عالما به فان كان لعدم المبالة فهو ما جن ولا عبرة بقوله وان كان لنقصان العقل فهو سفاهة اذ السفه خفة تحمل على مخالفة العقل لقلة التأمل واياها كان فلا يكون من الامة الكاملة (وشرطه) اى شرط الاجاع (اتفاق الكل) لان الاعتبار اجاع الامة فابقى منهم احد يصلح للاجتهد مخالفا لم يكن اجاعا لاحتمال ان يكون الحق مع الواحد المخالف لان المجتهد ينحطى ويصيب فاحتمل ان يكون الصواب معه واذا اشترط اتفاق الكل (فلا يكفي العترة) اى لا ينعقد الاجاع بمجرد اهل بيت الرسول عليه السلام خلافا للامامية والزيدية من الشيعة (ولا ابو بكر وعمر) خلافا للبعث (ولا الائمة الاربعة) خلافا لاجد والقاضى ابى خازم منا (ولا اهل المدينة) خلافا لمالك رحمه الله تعالى (لا كونهم) اى الكل عطف على اتفاق الكل (صحابة) فان ذلك ليس بشرط في انقضاء الاجاع خلافا للظاهرية لانه اجاع الامة قالوا

لواعتر اجاع غيرهم لاعتبر مع مخالفة بعض الصحابة ولايصح قلنا
 يصح عند من لايشترط ان لايسبقه خلاف مستقر وليس باجاع عند
 من يشترط واذا كان كذلك (فالتأبي معتبر في اجاع الصحابة) لانهم
 ليسوا بدونه كل الامة وان الصحابة سوغوا اجتهاده معهم والتفتوا اليه
 كمايحكى وذا دليل اعتبارة وقيل لالانهم الاصول في الاحكام وهم المخاطبون
 حقيقة بالاداء قلنا هو لايجزج التأبي عن كونه من الامة الكاملة المعتبرة
 (ولا بلوغهم) اى الكل (عددالتواتر) لعموم الادلة السمعية (ولا انقراض
 العصر) اى عصر المجمعين فانه ليس بشرط لانقاده ولاحيثيته وهو الاصح
 من الشافعى رحمه الله تعالى لعموم تلك الادلة فلو اتفقوا ولو حينا لميجز
 لاحد مخالفته ولا رجوع البعض حتى لورجع لم يبطل الاجاع وللمشترطين
 اولاً ان الاجاع باستقرار الآراء وهو بالانقراض اذ قبله وقت التأمل
 وثانياً ان احتمال رجوع الكل اوالبعض ينافى الاستقرار وثالثاً ان ابتداء
 الانقاد برأى الكل فكذلك بقاءه لان مدار كرامة الحجة وصف الاجتماع
 فلايبقى مع رجوع البعض والجواب عن الاول ان لانقاده اذا تقرر مضى
 وقت التأمل وعن الثانى ان توهم الدافع ليس دافعا فكيف يكون
 رافعا وعن الثالث انه قياس الرفع على الدفع وهو باطل (ولالاحق)
 اى لايشترط لاجاعهم اللاحق (عدم الاختلاف السابق) ههنا مسألان
 الاولى ان اهل العصر لاول اذا اختلفوا على قولين فبعد مااستقرالخلاف
 بينهم هل يجوز لمن بعدهم الاجاع على احدهما والاصح عند مشايخنا
 انه يجوز والخلاف السابق لاينع الاجاع اللاحق لان الاعتبار اتفاق مجتهدى
 العصر وقد وجد للمخالف اولاً ان الاتفاق معدوم لان الميت منهم
 وقوله معتبر لدليله لالعينه ودليله باق وثانياً ان في تصحيح هذا الاجاع
 تضليل بعض الصحابة والجواب عن الاول ان حجة اتفاقهم كرامة لهم
 ولايتصور ذلك الا من الاحياء المعاصرين ودليله اتمايقي لولم يرتفع
 بالاجاع كالمقياس الذى ورد بخلافه نص وعن الثانى انه ان اريد
 التضليل بالنظر الى الدليل فقير لازم لان دليلهم يومئذ كان حجة موجبة
 للعمل الى زمان حدوث الاجاع الراجع وان اريد بالنظر الى الواقع فليس
 باطل لان المجتهد يخطئ ويصيب والثانية ان اهل العصر الاول اذا
 اختلفوا على قولين يكون اجاعا على نقي قول ثالث ولذا قلت (الا ان يكون)

اى الاجماع اللاحق (على) قول (ثالث) فحينئذ يكون الخلاف السابق مانعا
للاجماع اللاحق وبعضهم خصوا الخلاف بالصحابة وانما يستقيم عند
من حصر الاجماع على الصحابة والصحيح الاطلاق * واعلم ان محل
الخلاف اما واحد او متعدد فالواحد له امثلة منها ارث الجد مع الاخ استقلالا
او مقاسمة ويشتركان في ارث الجد فحرمانه ثالث لم يقل به احد * ومنها
عدة الحامل المتوفى عنها زوجها بالوضع او ابعد الاجلين ويشتركان
في عدم الجواز بالاشهر قبل الوضع لان التقدير ههنا مانع للاقل فالقول
بالاشهر ثالث ينفي المتفق عليه * ومنها علة الربوا في غير التقدين القدر مع
الجنس او الطعم او الادخار معه وتشترك في ان لا ربوا الا مع الجنس فالقول
الرابع بعله الربوا بدون الجنس ينفي المتفق عليه ومعه لا * ومنها خروج
النفس من غير السيلين يوجب تطهير المخرج عند الشافعي او الوضوء
ويشتركان في وجوب التطهير فالقول بعدم وجوب شئ منهما يرفع
المجمع عليه بوجوب تطهيرهما لا * واما المتعدد فالقولان اما الوجود
في الكل او العدم في الكل كفسخ النكاح بعيوبه الستة وعيوبها السبعة
عند الشافعي وعنده عندنا اذ تفريق القاضى في الجب والغنة ليس
بفسخ والفسخ بالبعض دون البعض ثالث لم يقل به احد وكثرت الكل للام
في الزوج مع الابوين والزوجة معهما وعنده فيهما فالقول بثلاث الكل
في احديهما وثلاث الباقي في الاخرى ثالث لم يقل به احد * واما الوجود في البعض
مع العدم في البعض لصاحب مذهب وعكسه لصاحب مذهب آخر كناقضية
الخروج من غير السيلين دون المس عندنا وعكسه عند الشافعي فشمول
وجود الناقضية او عدمها ثالث لم يقل به احد * واما الوجود
في البعض مع العدم في بعض آخر لصاحب مذهب وشمول الوجود او العدم
لصاحب مذهب آخر كجواز النقل دون الفرض في الكعبة عند الشافعي
رسد الله تعالى وجوازها عندنا فعدم جوازها او جواز الفرض دونه ثالث
لم يقل به احد (وبالعوض) اى بعض المتأخرين من الشافعية (قيد)
اى الثالث (باستزاهه ابطال ما اجمعوا عليه) اى قالوا ان الثالث ان استلزم
رفع قول متفق عليه فمنوع والا فلا لان المنوع مخالفة الكل فيما اتفقوا
عليه كالصورتين الاولين فان الاكتفاء بالاشهر قبل الوضع منتف
اجاها اما لان الواجب ابعد الاجلين واما لانه وضع الحمل فعدم الاكتفاء

بالاشهر يجمع عليه وفي الجدمع الاخوة اتفق الفريقان على عدم حرمان الجدم واما مخالفة مذهب في مسألة وآخر في أخرى فلا كما في الصور الاخر فان في كل منهما ليس الا مخالفة مذهب واحد لا مخالفة ما اتفقوا عليه (ورد) هذا التقيد (بان المفهوم من ادلة المانعين) لاحداث الثالث (المجوزين) لاحدائه (الاطلاق) يعنى ان المفهوم من ادلة المانعين لثالث انه يستلزم ابطال المجمع عليه مطلقا ومن ادلة المجوزين انه لا يستلزمه مطلقا وذلك لان المانعين تمسكوا اولا بان الاتفاق ثابت اما على عدم التفصيل كما في مسألة العيوب او على عدم القول الثالث كما في الكل لان كلا اوجب الاخذ بقوله او قول صاحبه فاجيب بان عدم القول بالتفصيل او الثالث ليس قولاً بدمهما والمنفى القول بتفصيلهم لا بالمعارضه والالزام على كل مجتهد وفاق صحابيا او مجتهدا آخر ان يوافق في جميع المسائل وليس كذلك وثانيا ان فيه تخطئة كل فريق في مسألة وفيها تخطئة كل الامة فاجيب بان الادلة تقتضى منع تخطئة الكل فيما اتفقوا عليه لا مطلقا والمجوزين تمسكوا اولا بان اختلافهم دليل صحة الاجتهاد ولا منع منه فاجيب بانه دليل مالم يتقرر اجماع كما لو اختلفوا ثم هم اجمعوا ولو سلم فالمنوع مخالفة ما اتفقوا عليه من الامر المشترك وثانيا لولم يجوز لم يقع وقد احدث ابن سيرين ان للام ثلث الكل مع الزوج دون الزوجة وعكس تابعي آخر ولم ينكر والانتقل عادة فاذا كان المفهوم من تلك الادلة الاطلاق (فالتفصيل) بان الثالث ان استلزم ابطال ما اجمعوا عليه منع والا فلا (غير مفيد) بل الشأن في التمييز بين الاستلزام وعدمه على ان التمسك بعدم القائل بالفصل مشهور في المناظرات كما يقال الوجوب في الضمار ان كان ثابتا ثبت في الحلى ايضا والا لا يجمع العدمان وهو منتف اجاعا فالصواب ما قيل ان الغرض اما الزام الخصم فيقبل التمسك ويبطل الثالث مطلقا وهو محل المنع المطلق من اصحابنا بدليل تجوزهم الاصابة في احدى المسئلتين المنفصلتين والخطأ في الاخرى في مقام التحقيق دون الالزام واما اظهار الحق فلا يقبل التمسك ولا يبطله الثالث الا اذا اشترك القولان في حكم واحد حقيقى شرعى يبطل الثالث كاشتراك القول بارت الجدمع الاخوة استقلالا والقول بارثه معه مقاسمة فارث الجدم وهو حكم واحد حقيقى شرعى يبطله القول بحرمانه اما اذا اشتركا

في واحد اعتبارى كاشتراك القول بعلة القدر مع الجنس والقول بعلة الطعم معه في مفهوم احد الامرين او احد الامور اوفى واحد حقيقى ليس بشرعى كالاقتراح فيما لم يحكم الشرع بالمنافاة او شرعى لكن لم يرفعه الثالث كما في القول بوجوب تطهير المخرج والوضوء فلا يبطله الثالث (وحكمه) اى الاجماع (انه من حيث هو هو) مع قطع النظر عن العوارض (يفيد اليقين) كما ان الكتاب والسنة كذلك فافادته الظن بحسب العوارض كآلية المأولة وخبر الواحد (فيكفر جاحده) اى منكر حجية الاجماع مطلقا هو المختار عند مشايخنا وقيل يكفر فيما علم كونه من الدين ضرورة كالعبادات الخمس وفي غيره خلاف (ولا بدله) اى الاجماع (من سند) اى دليل او اشارة يستند الاجماع اليه لاستحالة الاتفاق بلا داع عادة ولان الحكم الذى ينعقد به الاجماع ان لم يكن عن دليل سمى كان عن عقل وقد ثبت ان لاحكمه عندنا وقيل لو كان عن سند لاستغنى به عن الاجماع فلم يبق له اولحجيته فائدة ﴿ قلنا ﴾ هذا يقتضى ان لا يكون اجماع ما عن سند وهو خلاف الاجماع ومع ذلك لانسلم اللزوم اذ فادته حرمة المخالفة وسقوط البحث عن كيفية دلالة السند وعن تعيينه ونحو ذلك * واعلم انهم اختلفوا في سنده فقيل يجوز ان يكون ظنيا كالقياس وخبر الواحد وقيل يجب ان يكون قطعا ثم لما لم يكن للنزاع في جواز كون السند قطعا معنى لانه ان اريد انه لا يقع اتفاق مجتهدى عصر على حكم ثابت بدليل قطعى فظاهر البطلان وكذا ان اريد انه لا يسمى اجماعا لان الحد صادق عليه وان اريد انه لا يثبت الحكم فلا يتصور نزاع لان اثبات الثابت محال قلت (وسند ما يستقل بالحجية ليس الا الظنى) فان ماسنده قطعى ليس بمستقل بالحجية (ونقله) اى الاجماع (اما بالتواتر او الشهرة او الآحاد وااقوى التواتر اجماع الصحابة اذا اقرضوا) حتى اذا لم يقرضوا لم يكن الاجماع اتفاقا كامرا (فهو كآلية) القطعية لالة والخبر المتواتر (فيكفر جاحده ان لم يكن سكوتيا) حتى اذا كان سكوتيا لم يكن متفقا عليه ايضا فلا يكفر مخالفه (ثم اجماع من بعدهم) بالشرط السابق (فيما لم يرد فيه خلافتهم فهو كالمشهور) من الخبر (يضل جاحده) فلا يكفر اجماعا (ثم) الاجماع (المختلف فيه) كالاجماع على ما فيه خلاف سابق اورجوع من البعض لاحق (فهو كالصحيح من) اخبار (الآحاد) لا يضل جاحده ايضا

هـ يعنى انا لو سلمنا ان الاعتبار هو الاتعاظ ولا شمول له ٢٣٤ للقياس فلا يثبت به اشارة لكننا نقول

الركن الرابع في القياس

(وهو لغة التقدير) يقال قاس النعل بالنعل اى قدر به وجهه مساويا لا آخر ويقال قاس الجراحة بالميل اذا قدر عمقها به ولذا سمي الميل مقياسا وصلة القياس لغة الباء ويعدى اصطلاحا بعلى لتضمن معنى الابتداء (وشرعا ابانة مثل حكم احد المذكورين بمثل علته في الآخر) اخبار الابانة لان القياس مظهر لاثبت والمثبت ظاهرا دليل الاصل وحقيقة هو الله تعالى واختار المثل في الحكم والعلة لان المعنى الشخصى لا يقوم بمحلين وثلا يلزم القول بانتقال الاوصاف لان ابانة حكم شئ في غيره بعلة لا يكون الا بالانتقال وانما قال حكم احد المذكورين ليشمل وجودى الموجودين كما يقال في شبه العمدة عدوانى فيقتص به كما في المحدود وعدميهما نحو قتل فيه شبهة فلا يقتص به كالعصا الصغيرة ووجودى المدومين كديم العقل بالجنون على عديده بالصغر في ان يولى عليه وعدميهما كديمه بالجنون على عديده بالصغر في ان لا يلى على غيره (بالرأى) متعلق بالابانة واحتراز عن دلالة النص لان المراد بالرأى الاجتهاد (وهو حجة) اى دليل مظهر كما يشعر به تعريفه (بالكتاب) وهو قوله تعالى فاعتبروا يا اولى الابصار اى ردوا الشئ الى نظيره وهو يتناول القياس او ينوامن قوله تعالى للرؤيا تعبرون والتبيين المضاف اليها هو اعمال الرأى بالمعنى المنصوصة لابانة حكم نظيرها او انتقلوا وجاوزوا من العبور وكل قياس مشتمل على هذه المعانى فيندرج تحت المأمور به * واعترض عليه أولا انه ظاهر في الاتعاظ لعلته فيه ومنه العبرة وصحة نفيه عن قاييس لم يتعظ بامور الآخرة ولو سلم فظاهر في العقلية لا للشرعيات لترتب على مخربون بيوتهم ولا شك في ركاكة ان يقال يخربون بيوتهم فقيسوا الازرة على البر او هو ظاهر في المنصوص العلة بدلالة السياق * وثانيا ان الامر يحتمل غير الوجوب ولا يقتضى التكرار ويحتمل الخطاب مع الحاضرين فقط والتجاوز فظن وجوب العمل به في غاية الضعف * واجيب عن الاول بان الاتعاظ معمول الاعتبار لاحقيقته ولذا صح اعتبر فاعتظ والغلبة ممنوعة وصحة النفي لو سلمت انما هى بطريق المجاز من قيل صم بكم عني لاختلال اعظم مقاصده ثم العبرة للعموم اللفظ لا لخصوص السبب فيشمل العقلى والشرعى والمنصوص العلة ومستنبطها ولو سلم هـ انه حقيقة في الاتعاظ او ظاهر في العقلية او في المنصوص العلة فيمكن الحاق القياس الشرعى المستنبط العلة به

انه ان لم يثبت به اشارة فانه يثبت به دلالة وطريقها انه تعالى ذكر عقوبة قوم بناء على السبب هو اغترارهم بالقوة والشوكة ثم اسما بنا بالاعتبار لتكف عن مثل ذلك السبب لئلا يترتب علينا مثل ذلك الجزاء فلما دخل فاما التعليل على قوله فاعتبروا جعل القضية المذكورة قبل الامر بالاتعاظ علة لوجوب اسم الاتعاظ وانما يكون علة باعتبار قضية كلية هى ان كل من علم بوجود السبب يجب عليه الحكم بوجود السبب حتى لو لم تقدر هذه القضية الكلية لم يصدق التعليل لان التعليل انما يكون صادقا اذا كان الحكم الكلى صادقا فاذا ثبتت هذه القضية الكلية يثبت وجود القياس في الاحكام الشرعية

بان يقال كل من علم وجود السبب يجب عليه الحكم بوجود السبب في الاحكام ٢ (بالقيا)

٢ الشرعية وهذا المعنى يفهم من ﴿ ٢٣٥ ﴾ لفظ الفاء التي هي للتعليل من غير اجتهاد فيكون

بإدلال النص لا قياسا
فلا يلزم الدور
اعني اثبات القياس
بالقياس ودلالة النص
مقبولة بالأخلاف
وإنما الخلاف في
القياس الذي يعرف
فيه العلة بالاستنباط
والاجتهاد (منه)
٣ وحديث معاذ
مشهور يشهد به
الاصول وهو انه
عليه السلام لما بعثه
الى اليمن قال له بم
تقتضي قال بكتاب
الله قال فان لم تجد في
كتاب الله قال اقتضي
بسنة رسول الله قال
فان لم تجد فيها قال
اجتهد برأيي فقال
الحمد لله الذي وفق
رسول رسوله بما
رضي به رسوله ولو
لم يكن القياس حجة
لانكره ولم يحمد الله
وجواز ذلك لمعاذ
انما كان باعتبار
اجتهاده فثبت في غيره
بدلالة النص وقال

لا بالقياس ليدور بل بدلالة النص على ما يشعر به فاء التعليل الدالة على
ان القضية المذكورة قبل الامر بالاتعاظ علة لوجوب الاتعاظ بناء على
ان العلم بوجود السبب يوجب الحكم بوجود المسبب وهو معنى القياس
الشرعي قيل فيه نظر لان الفاء بل صريح الشرط والجزاء لا يقتضي
العلية التامة حتى يلزم ان يكون علة وجوب الاتعاظ هو القضية السابقة
غاية ما في الباب ان يكون لها دخل في ذلك وهذا لا يدل على ان كل من علم
وجود السبب يجب عليه الحكم بوجود المسبب على ان ذلك مما يشك
فيه الافراد من العلماء فكيف يجعل من دلالة النص وقد سبق انه يجب
ان يكون مما يعرفه كل من يعرف اللغة ﴿ اقول ﴾ قد صرحوا في تحقيق
مسالك اثبات العلة ان الفاء الواقعة في كلام الشارع مما يدل صريحا على
العلية وصرح به المعترض ايضا فكيف يصح انكاره وقد سبق ان معنى
كون الدالة مما يعرفه طرف اللغة انه لا يتوقف على الاجتهاد لان يكون
مما يعرفه كل من يعرف اللغة وعن الثاني بانه لا عبرة بتلك الاحتمالات والا
لما صرح التمسك بشئ من النصوص واما التكرار فليس من الامر بل من تكرار
السبب (والسنة) حديث ٣ معاذ وابي موسى الاشعري وابن مسعود
رضوان الله تعالى عليهم اجمعين وقد تلقته الامة بالقبول فصع التمسك
بها قال الامام الترمذي فيقبل ولو كان مرسلًا وقد قال عليه الصلاة والسلام
حكمي على الواحد حكمي على الجماعة (والاجماع) فان الآثار قد رويت عن
عمر وابن مسعود وغيرها من كبار الصحابة رضوان الله تعالى عليهم اجمعين
ولم ينكر فكان اجاعا وطاعنهم ضال ومدعى اختصاصهم زال بلا دال
(ونفاه) اي القياس (الظاهرية فبعضهم) نفاه (مطلقا) بمعنى انه ليس للعقل
حل النظر على النظر لافي الاحكام الشرعية ولا في غيرها من العقليات
والاصول الدينية واليه ذهب الخوارج (وبعضهم) نفاه (في الشرعيات)
خاصة بمعنى انه ليس للعقل ذلك في الاحكام الشرعية اما لامتناع عقلا
واليه ذهب بعض الشيعة والنظام واما لامتناعه سمعا واليه ذهب داود
الاصفهاني ولهم في نفيه الكتاب والسنة ومعنى في الدليل ومعنى
في المدلول اما الكتاب فكقوله تعالى تبيان لكل شئ ولا رطب ولا يابس
الا في كتاب مبين حيث دل على ان الكتاب كاف في جميع الاحكام بعبارة
اواشارته او دلالاته او اقتضائه وعند فقد الكل يعمل بالاستصحاب لقوله

عليه السلام حكمي على الواحد حكمي على الجماعة (منه)

٩ يعني ان العمل بالاستصحاب اى بالاصل عمل بلا ﴿ ٢٣٦ ﴾ دليل لان وجود الشيء او عدمه في زمان

تعالى قل لا اجد الآية فلو كان القياس حجة لما كفى قلنا تبيان لا بلفظه فقط قطعاً بل وتارة بمعناه جلياً او خفياً فتناول القياس كالدلالة والكتاب المبين كما قيل هو اللوح المحفوظ فلا تمسك لهم بالآية الثانية ولو اريد به القرآن فالوجه ما ذكرنا فان بعض الاشياء يكون فيه لفظاً وبعضه معنى فالحكم في المقيس عليه يكون موجوداً فيه لفظاً وفي المقيس معنى ففي العمل به تعظيم شأن القرآن باعتبار نظمته ومعناه معا والعمل بالاستصحاب ٩ على بلا دليل والنص لا يفيد العمل به بل يوجب العمل بقوله تعالى خلق لكم في الارض جميعاً واما السنة فكقوله عليه الصلاة والسلام لم يزل امر بني اسرائيل مستقيماً حتى ظهر فيهم اولاد السبايا فقاوموا لم يكن بما قد كان فضلو واضلوا قلنا المراد قياس ما لم يكن مشروفاً فهو كالقياس في نصب الشرائع او الذي يقصده رد المنصوص كقياس ابليس او مجرد اعتبار الصورة كاصحاب الطرد وما نحن فيه ليس كذلك واما المعنى في الدليل فهو انه طريق لا يؤمن فيه الخطأ العقل مانع عن سلوك مثله قلنا لانسلم منعه فيما صوابه راجح والخطأ مرجوح والاعتطلت الاسباب الدنيوية كريح التاجر وعلم المتعلم ونحو ذلك بل يجب العمل عند ظن الصواب واما المعنى في المدلول فهو ان الحكم حق الشارع القادر على البيان القطعي فلم يجز التصرف في حقه بما فيه شبهة بخلاف حقوق العباد الثابتة بالشهادة قلنا جاز ذلك باذنه فان جهة القبلة لاداء محض حق الله تعالى بلا مربية ومع ذلك اجاز العمل بالرأى اما لتحقيق الابتلاء اولانه غاية ما في وسعنا فكذا في الاحكام (وله) اى للقياس (شرط وركن وحكم ودفع) فلا بد من بيان هذه الاشياء فان الشيء لا يوجد الا عند وجود شرطه ولا يقوم الا بركنه ولا يخرج عن العبث بالبحكمه اذ لو لم يفد حكمه يلتو كالباع المضاف الى الحر ولكونه مما يتجبه به قدي دفع (اما شرطه فان لا يكون الاصل مختصاً بحكمه بالنص) اى لا يكون المقيس عليه منفرداً بحكمه بسبب نص آخر دال على الاختصاص كما اختص خزيمه من بين الناس بقبول شهادته وحده بقوله عليه الصلاة والسلام من شهد له خزيمه فحسب وعرف هذا الاختصاص بقوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم الآية فانه تعالى لما اوجب على الجميع مراعاة العدد لزم منه نفي قبول شهادة الفرد فاذا ثبت بدليل في موضع كان اختصاصه وانما اشترط هذا

لا يدل على بقاءه فان
الممكنات توجد بعد
العدم وتعدم بعد
الوجود فلا يفيد
الاستصحاب في الاثبات
وانما يفيد في الدفع
فانه حجة فيه لا ناقطع
بكثير من الاحكام
كوجود مكة وبضاد
وعدم جبل من
الياقوت وبحرم من
الزيتق مع عدم
الدليل عليها الا ان
الاصل في الوجود
الوجود حتى يظهر
دليل عدم وكذا
الاصل في المدوم
العدم حتى يظهر
دليل الوجود (منه)
هذه احوال الحكم ان فرد
به خزيمه وقصته
ماروى انه عليه
السلام اشترى
ناقة من اعرابي
واوفاه الثمن
وانكر الاعرابي
الاستيفاء وجعل
يقول هلم شهيد ا فقال
عليه السلام من
يشهد لي فقال خزيمه

انا اشهد يا رسول الله انك اوفيت الاعرابي ثمن الناقة ٥ (لثلا)

وقال عليه الصلاة والسلام كيف ﴿ ٢٣٧ ﴾ تشهدلى ولم تحضرنا فقال يا رسول الله انا صدقك

فيمانا يتنابه من خبر
السماء افلا تصدقك فيما
تخبرنا به من اداء عنهما
فقال عليه السلام من
شهد له حزيمة فحسب
فجعل عليه السلام
شهادته كشهادة
رجلين كرامة
وتفضيلا على غيره
حتى لا يثبت هذا الحكم
في شهادة غيره وان كان
فوقه في الفضيلة
كالخلفاء الراشدين
واما اختص بهذه
الكرامة من بين
الحاضرين لقهم
جواز الشهادة للرسول
بناء على ان خبره عليه
السلام في افادة العلم
بمثلة البيان (منه)
٣ وانما لا تثبت اللغة
بالقياس لما بين الحقيقة
والمجاز ان المعنى قد لا
يراعى في الوضع
كوضع القرس والابل
ونحوهما وقد راعى
كافي القارورة لكن
رعاية المعنى انما هي
للوضع لا لصحة
الاطلاق حتى لا تطلق
القارورة على الدن
لقرار الماء في

ثلا يكون القياس مبطلا للنص (وان لا يعدل به) اى بالاصل المقبس
عليه (عن سنن القياس) وطريقه (بان لا يعقل معناه) وعلمته (كالمقدرات
الشرعية) من العبادة والعقوبة وخصوصية الكفارات (اويستثنى عن
سننه كاكل الناس) للصوم فالقياس قوات القربة بما يضادها ويهدم ركنها
كما قال عليه الصلاة والسلام الفطر بما دخل الا انه خرج عنه بقوله عليه السلام
تم على صومك انما اطعمك الله وسقاك (او) شرع ابتداء (وانتفى نظيره)
في الشرع سواء كان (عما ظهر معناه) كرخص السفر لمعنى المشقة (اولا)
كضرب الدية على العاقلة ولا جناية لهم (وان يكون المعدى حكما
شرعيا) اذ لو كان حسيا او لغويا لم يحجز لان المطلوب اثبات حكم شرعي
للساواة في علمه ولا يتصور الا بذلك ثابتا (باحد) الادلة (الثلاثة) اى الكتاب
والسنة والاجماع (او الخفى منه) اى من القياس يعنى الاستحسان وسيجيء
ان المستحسن بالقياس الخفى يعدى لاجلى لما سيأتى وستحقق الفرق
بينهما في موضعه ان شاء الله تعالى (غير متغير) في الاصل بان يبقى
حكم النص بعد التعليل على حاله لانه لو تغير لكان القياس مبطلا ولا شك
انه للتعميم لا الابطال ولا في الفرع بان لا يتغير في الفرع حكم الاصل
بزيادة وصف او سقوط قيد ونحو ذلك والالكان اثباتا ابتداء للاحقا
بالثابت واما الظنية فلازمة لا تتعلق بنفس الحكم (الى فرع) متعلق بمحذوف
اى وان يكون المعدى حكما موصوفا بما ذكر معدى الى فرع (هو) اى
ذلك الفرع (نظيره) اى الاصل والالم يشاركه في حكمه (ولانص فيه)
اى في الفرع سواء كان وافقه القياس او خالفه اذ لو كان فان وافقه القياس
لغا القياس وان خالفه بطل واعترض عليه بانه انما يلغو ولا يصح اذا
لم يقصد به تعاضد الادلة كالاجماع عن قاطع والى هذا ذهب كثير
من المشايخ وكثر في كتب الفروع الاستدلال في مسألة واحدة بالنص
والاجماع والقياس (اقول) الكلام ههنا في القياس الذى هو جهة مستقلة
كاسم في الاجماع ولا شك ان وجود النص في الفرع ينافيه والا فالنصوص
الموافقة للقياس اكثر من يحصى وهذه العبارة تتناول ما لا يكون دليلا شاملا
لحكم الفرع شمولاً ظاهراً فانه لا يجوز ايضا والا لكان تعيين الاصل تحكما
ولكان القياس تطويلا بلا طائل * ولما ذكر في هذا الشرط قيودا اراد ان يفرع
على كل منها فرما فقال (فلا تثبت اللغة ٣ بالقياس) هذا تفريع قوله حكما

٤ فيه وكذا الخمر وضع لشراب مخصوص لغيره هو ﴿٢٣٨﴾ الخامسة فلا يطلق على سائر الاشربة

شرعيا ووجهه ان بعض الشافعية قالوا اثبات الاسامى بالقياس الشرعى ثم ترتب الاحكام عليها جائز متمسكين بان اسم الخمر ٢ مثلا دارمع الشدة المطربة وجودا وعدما في عصير العنب وذلك الدوران دليل العلية وعلّة التسمية حاصلة في التنيذ فيصدق عليه الخمر والخمر حرام فيحرم التنيذ ويحد بشرب قليلة وكثيره كالعقار فلما اشترط في القياس الشرعى كون المعدى حكما شرعيا بطل اثبات الاسامى بالقياس الشرعى وصح التفرع فاندفع ما قيل ان اشتراط كون حكم الاصل شرعيا اما في مطلق القياس وهو باطل او في القياس الشرعى وحينئذ لامعنى لتفريع عدم القياس في اللغة على ذلك (ولا يتعدى المنسوخ) هذا تقرير قوله ثابتا فان الوصف في الاصل لما لم يبق معتبرا في نظر الشرع لم يتعد الى غيره (ولا) يتعدى (الثابت بالقياس) اى الجلى منه فانه المتبادر من الاطلاق هذا تقرير قوله باحد الادلة الثلاثة او الخفى منه وانما لم يتعد لان العلة ان تحددت في القياسين فالوسط ضايع والابطل احدهما لان المعتبر في الاصل احدى العلتين مثلا اذا قيس الذرة على الحنطة في حرمة الربوا بعلّة الكيل والجنس ثم اريد قياس شئ على الذرة فان وجدت فيه العلة المذكورة كان ذكر الذرة ضايعا ولزم قياسه على الحنطة وان لم توجد لم يصح قياسه على الذرة لانتفاء علة الحكم (ولا يقال الذى اهل للطلاق قاهل للظهار كالمسلم) هذا تقرير قوله غير متغير فان الحكم في الاصل وهو المسلم حرمة ينهى بالكفارة وفي الذى حرمة لا تنهى بها لعدم صحة الكفارة عنه لعدم اهليته لها ٦ (ولا يلحق الخطأ بالنسيان في عدم الافطار) هذا تقرير قوله الى فرع هو نظيره فانه ليس نظيره لان عذره دون عذر النسيان (ولا يجوز السلم الحال قياسا على المؤجل) هذا تقرير قوله ولا نص فيه فان قوله عليه الصلاة والسلام الى اجل معلوم نص في اشتراط الاجل في السلم * واعلم ان قوله ولا نص فيه دغن عن اشتراط ان لا يغير القياس حكم النص لان معناه عدم نص دال على الحكم المعدى او عدمه وفيما اذا غير القياس حكم النص قد وجد نص دال على عدمه وبالنظر الى هذا اورد السؤل من طرف الشافعى مع جوابه الوارد على قولهم وان لا يغير القياس حكم النص حيث قال (واما القليل من الطعام فلم يخص من قوله عليه الصلاة والسلام لا يتبعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء بالعليل) بسواء متعلق بقوله لم يخص (بالقدر) متعلق بالعليل (بل المراد التسوية

لانه ان اطلق عليه حقيقة فلا بد من وضع العرب ولا وضع فيه وان اطلق عليه مجازا فلا نزاع فيه اذا وجدت العلاقة لكن لا يحمل عليه عند ارادة الحقيقة لعدم جواز الجمع بين المعنى الحقيقي والمجازى في لفظ واحد بحسب استعمال واحد الا اذا اريد به عموم المجاز بان اطلق على ما ينحصر لعقل فانه يشمل حينئذ العقار وغيره بطريق عموم المجاز (منه) ٢ يعنى ان اسم الخمر انما يطلق على عصير العنب اذا شتد واما قبل الشدة او بعد زوالها فلا والدوران دليل العلة وعلّة التسمية وهى الشدة حاصلة في التنيذ فيطلق عليه اسم الخمر فيكون حراما (منه) ٦ لان المقصود بها التطهير والكافر ليس

باهل ولا في الكفارة معنى العبادة الا يرى انها تؤدى بالصوم والكافر ليس من اهل العبادة (منه) (بالكيل)

٢ يعنى لما كان قوله الاسواء بسواء استثناء حال اذا المراد حال تساويهما في الكيل

والذكر في صدر الكلام هو العين ولا يجوز استثناء الاحوال من الايمان الاعلى سبيل الاقطاع لزم ان يقدر المستثنى منه على وفق المستثنى فوجب عموم صدره في الاحوال من التساوى والتفاضل والمجازفة فان قيل لم لا يجوز ان يكون تقديره الاطعام مساويا لربوا الكيل قلت الغرض من النهى منع حالة غير المساواة لامنع عين الطعام (منه)

هـ قوله فبدلالة النص الخ وفيه ان الدلالة لا تعارض النص الذي يقتضى وجوب الشاة عينها فينتهى ان لا يعمل بالدلالة الا ان يقال لا معارضة بينهما لان الثابت بالدلالة يعنى الشاة او يراد بالدلالة معناها الاخرى يعنى ان النص كاي دل

بالكيل وهي لا تتصور الا في الكثير (تقرير السؤال انكم غيرتم قوله عليه السلام لا تبعوا الطعام بالطعام الاسواء بسواء ٢ فانه يعنى القليل والكثير وخصصتم القليل من هذا النص العام فجوزتم بيع القليل بالقليل مع عدم التساوى بالتعليل بالقدر حيث قلتم ان علة الربوا هي القدر والجنس والقدر الكيل غير موجود في بيع الحفنة بالحفتين فلا يجري فيه الربوا وهذا التعليل مغير للنص فجوزتم القياس مع وجود النص في الفرع وتقرير الجواب ان المراد التسوية بالكيل وهي لا تتصور الا في الكثير لان المراد التسوية الشرعية لقوله عليه الصلاة والسلام الاسواء بسواء والتسوية المقترنة شرعا بالمطعومات التسوية بالكيل وهي لا تتصور الا في الكثير فاما اذا قلنا لا تقتل حيوانا الا بالسكين كان معناه لا تقتل حيوانا من شأنه ان يقتل بالسكين الا بالسكين فقتل حيوان لا يقتل به كالقمل والبرغوث والسحك لا يدخل تحت النهى وقال (واما سقوط حق الفقير في العين) في باب الزكاة (فبدلالة النص هـ لا التعليل بالحاجة) تقرير السؤال انكم جوزتم دفع قيمة الواجب في الزكاة قياسا على العين بملة دفع حاجة الفقير في هذا التعليل تغيير لحكم النص الدال على وجوب عين الشاة وتقرير الجواب ان تغيير هذا النص ليس بالتعليل بل بدلالة النصوص الواردة في ضمان ارزاق العباد وايجاب الزكاة في اموال الاغنياء وصرفها الى الفقراء وذلك ان الزكاة عبادة والعبادة خالص حق الله تعالى فلا تجب للفقراء ابتداء وانما تصرف اليهم ايفاء لحقوقهم وانجاز العدة ارزاقهم ولا شك ان حوايجهم مختلفة لا تندفع بنفس الشاة مثلا وانما تندفع بمطلق المالية فلما امر الله تعالى بالصرف اليهم مع ان حقوقهم في مطلق المالية دل ذلك على جواز ذلك الاستبدال فعلم ان لغاء اسم الشاة باذن الله تعالى لا بالتعليل وان ذكره انما هو لكونها ايسر على من وجب عليه الزكاة لان الائتاء من جنس النصاب ايسر ويده اليه وصل ولكونها معيار المقدار الواجب اذ بها تعرف القيمة * ثم لما ورد ان وجوب الشاة اذا ثبت بمباركة نص وجواز الاستبدال بدلالته فاعنى التعليل بالحاجة اراد ان يدفعه فقال (وانما هو) اي التعليل بها (لبيان صلاحية حدثت لاثبات مثلها) وتقريره ان التعليل انما وقع لحكم آخر هو كون الشاة صالحة للصرف الى الفقير وهذا ليس بحكم ثابت باصل الخلقة حتى يتمتع لتعليه بل حكم شرعى ثابت بالنص الدال على وجوب الشاة

على الشاة يدل على قيمتها (منه) قال عليه السلام الصدقة تقع اولا ٢

لان المراد به صلاحية حدثت بعدما كانت باطلة في الامم السالفة ولما كان هذا حكما شرعيا علناه بحاجة الفقير الى الشاة او يكونها دافعة لحاجته ليتعدى الحكم الى قيمة الشاة ونجعلها صالحة للصرف الى الفقير لان الحاجة الى القيمة اشد وهي الحاجة ادفع فالحاصل ان ههنا ثلاثة احكام الاول وجوب الشاة والثاني جواز الاستبدال والثالث صلاحية الشاة للصرف الى الفقير والتعليل انما وقع في الاخير وليس فيه تغيير النص اذ لانص يدل على عدم صلاحية الشاة للصرف بل تغيير النص الدال على وجوب الشاة انما هو بدلالة النص الآخر بإيفاء حق الفقراء وهذا التغيير مقارن للتعليل في حكم آخر غير واقع بسببه وهو معنى قوله (فالتغيير مع التعليل لابه) فان قيل كما ان النص الدال على وجوب الشاة دل على صلاحها للصرف كذلك النص الدال على جواز الاستبدال دل على صلاح غير الشاة للصرف فلا حاجة الى التعليل قلنا لا معنى لجواز الاستبدال الاسقوط اعتبار اسم الشاة وجواز ايفاء حق الفقير من كل ما يصلح للصرف اليه وهذا لا يدل على صلاحية القيمة وكل متقوم للصرف بعد ما لم يوجد في الامم السالفة بخلاف ايجاب الشاة بعينها فان معناه الامر بصرفها الى الفقير وهذا تنصيص على الصلاحية فلا بد من اثبات كون القيمة اوكل متقوم صالحا للصرف وذلك بالتعليل مع ما فيه من الاشعار بان الاستبدال انما يجوز بما يتدبه في دفع الحاجة حتى لو اسكن الفقير داره مدة بنية الزكاة لم يجز والحاصل ان الصدقة تقع لله تعالى ابتداء وللفقير بقاء فلا بد من ثبوتها حقا لله تعالى اولا ومن صلاحها للصرف الى الفقير ثانيا في الشاة مثلا ثبت كلا الامرين بالنص وفي القيمة ثبت الاول اى حق الله تعالى بدلالة النص والثاني بالتعليل والقياس على الشاة واعترض غلى جواز الاستبدال بدلالة النص بانه انما يلزم لو لم يكن في جنس الواجب ما يصلح لإيفاء حق الفقراء او قضاء حوائجهم وهو الدراهم والدنانير المخلوقة انما للأشياء على الاطلاق ووسيلة الى الارزاق وجوابه ان الدراهم والدنانير اموال باطنة لا تؤخذ الزكاة منها جبراعندا فلا يحصل بها انجاز المواعيد على سبيل اليقين (واما ركنه فاربعة) ركن الشيء جزؤه والداخل في حقيقته والمشهور انه للقياس اربعة (الاصل والفرع وحكم الاصل والجامع) واما حكم الفرع فمقرنه لاركنه (اما الاصل فالمحل المشبه به) كالبر

٢ في كف الرحمن
قبل ان تقع في كف
الفقير ولذا قلنا ان
اللام في قوله تعالى
انما الصدقات للفقراء
لام العاقبة عندنا اى
يصير لهم عاقبة لا
للتملك (منه)
بيان ان الشاة تقع لله
تعالى على الخلوص
في ابتداء القبض
ثم تصير للفقير بدوام
يده عليها وكان
قبض الفقير بمنزلة
قبضين الاول لله تعالى
والثاني لنفسه قال الله
تعالى (وهو الذى
يقبل التوبة عن عباده
ويأخذ الصدقات)
(منه)

(وقيل حكمه) كحرمة الفضل (وقيل دليله) كحديث الربوا (واما الفرع
فالحلل المشبه) كالارز والجص (وقيل حكمه) كحرمة فضله لادليله لانه
عين القياس والتزاع اعتبارى فلا يلتفت الى تصحيح الصحيح وان اظنوا
فيه فانه تطويل بلاطائل (واما حكم الاصل فما افاده النص) كتابا كان
اوسنة (او الاجاع او الاستحسان) بالقياس الخفى كما سبق القياس الحلى
للمسبق (واما الجامع المسمى بالعلة فما جعل علما) اى اماراة وعلامة (على حكم
النص) فان المؤثر فى الحقيقة هو الله تعالى وهذا مبنى على ان افعال الله
تعالى معللة بالحكم والمصالح ففيه رد على طائفتين الاولى المعتزلة حيث
قالوا العلة الشرعية مؤثرات حقيقة كالعقلية تقولهم بالوجوب على الله
تعالى عن ذلك علوا كبيرا فالقتل العمد العدوانى موجب عندهم شرع
القصاص عليه تعالى الله عنه وثبوت بطلان الاصل ينفى عن اثبات
بطلان الفرع والثانية بعض الاشاعرة حيث قالوا افعال الله تعالى ليست
معللة اصلا لاستلزامه الاستكمال بالغير وقد اضطرب الاقوال فى توجيه
هذا المقال **﴿اقول﴾** الذى يتأدى اليه الخاطر الفاتر ان معناه ان افعال الله
تعالى لو علت لكنت تلك العلة عللا غائية واغراضا وهو باطل لان
العلة الغائية علة لعلية الفاعلية ولا شك ان المعلوم موقوف على العلة
ومحتاج الى تلك العلة فيلزم ان يكون عليه البارى تعالى محتاجا الى
تلك العلة فيلزم منه استكمال بالغير وجوابه ان الملازمة ممنوعة لجواز
ان تكون تلك العلة حكما ومصالح فلا يلزم ما ذكرتم ونحن على ما هو
دأبنا من التوسط نقول النصوص معللة بعلة هى امارات لا يجاب الله تعالى
الاحكام عندها وان كانت مؤثرة بالنسبة إلينا بمعنى نوط المصالح بها
تفضلا واحسانا كما ان آثار العلة العقلية والحسية مخلوقة لله تعالى ابتداء
ومعنى تأثيرها جريان سنة الله تعالى بمخلقها عقبيها ثم انها امارات
على الحكم فى الفرع عند اكثر مشايخنا لان حكم الاصل انما هو بالنصوص
وعند مشايخ سمرقند وجهور اصوليين حكم الاصل ايضا مضاف
الى العلة اذ المراد منها الباعث لشرع الحكم وهو ان يكون مشتملا على
حكمة صالحة لان تكون مقصودة للشارع من شرع الحكم لاجبى الامارة
المجردة والام يبق فرق بين العلة والعلامة وهو ثابت بالاجاع (كما) اى
من الاوصاف التى (اشتمل) النص (عليه) اما بصيغته كاشتمال نص الربوا

على الكيل والجنس او غيرها كاشتمال نص النهى عن بيع الآبق
على العجز عن التسليم فانه لما كان مستتبعا من النص لابد من ان يكون ثابتا به
صيغة او ضرورة (وجعل الفرع نظيرا له) اى للنص بمعنى المنصوص
عليه (فى حكمه) اى حكم النص بذلك المعنى (بوجوده) اى بسبب
وجود ذلك المعنى (فيه) اى فى الفرع (ويكون) اى الجامع هذا اشارة
الى نفي شرائط اعتبارها بعضهم فى العلة فى كونها وصفا لازما جليا منصوبا
عليه الى غير ذلك (وصفا لازما) للاصل كالثنية للزكاة فى المضروب ٧
عندنا فان المجبرين خلقا ثمتا وهذا الوصف لا ينفك عنهما اصلا حتى
تجب الزكاة فى الحلى ولزبوا عند الشافعى (او) وصفا (عارضا) كالكيل
للربوا فانه ليس بالازم للحبوب فانها قد تباع وزنا (و) يكون (جليا)
كالطواف (وخفيا) كالقدر والجنس (و) يكون (اسما) اى اسم جنس
كقوله عليه الصلاة والسلام لمستحاضة سألت عن الاستحاضة توضى وصى
وان قطر الدم على الحصر فانها دم عرق انفجرت وهذا اسم مع وصف
عارض فان الدم اسم جنس والانفجار وصف عارض والمراد بكونه اسم
جنس ان يتعلق الحكم بمناه القائم بنفسه لان يتعلق بنفس الاسم المختلف
باختلاف اللغات (و) يكون (حكما) من احكام الشرع فى حديث
الخشعية فانه عليه الصلاة والسلام قاس اجزاء الحج عن الاب على اجزاء قضاء
دين العباد عنه والعلة كونها دينا وهو حكم شرعى لانه عبارة عن وصف
فى الذمة وذلك شرعى (و) يكون (مركبا) كالكيل والجنس (ومفردا)
كالثنية (و) يكون (منصوبا وغيره) كما سأتى (والاصل فى النصوص
قل عدم التعليل الابدليل) دل على انها معلولة كما فى الله علة منصوبة اما
لان التعليل بجميع الاوصاف يسد باب القياس لانها لا توجد الا فى المنصوص
عليه وبكل وصف يتناقض وبالبعض محتمل ولاشوب مع الاحتمال
فكان الاصل الوقف واما لان الحكم قبل التعليل مضاف الى النص وبعده
ينتقل الى علته فهو كالمجاز من الحقيقة فلا يصار اليه الابدليل والجواب
عن الاول ان دليل رجحان البعض برفع الاحتمال ويعينه وعن الثانى ان التعليل
لحكم الفرع الذى لا يضاف الى النص من حيث الاظهار للحكم الاصل
الذى هو المضاف الى النص (وقيل) الاصل (التعليل بكل وصف يمكن)
اى يصلح لاضافة الحكم اليه فى الجملة لان الادلة قائمة على حجية القياس

٧ ومعنى قولنا ان
الثنية علة للزكاة
فى المضروب هو كون
الذهب والفضة خلقا
ثمتين دليل على انهما
غير مصروفين الى
الحاجة الاصلية بل
هما من اموال التجارة
خلقتهما فتكونان من
المال النامى وتأثير
المال النامى فى وجوب
الزكاة عرف شرعا
فمعنى كون الثنية علة
للزكاة ان الثنية من
جزئيات كون المال
ناميا فىكون علة مؤثرة
باعتبار ان الشارع
اعتبر جنسه فى حكم
وجوب الزكاة فاعلة
فى الحقيقة النماء لا الثنية
(منه)

بلا تفرقة بين نص ونص فيكون التعليل هو الاصل ولا يمكن بالكل ولا
 البعض دون البعض لما مر فتعين التعليل بكل وصف (الامتناع) كمخالفة
 نص او اجاع او معارضة او صاف اجيب بان التعليل بكل وصف يفضى
 الى التناقض كما مر وليس بشئ لانه من جملة الموانع فالصواب ان يقال
 انه يفضى الى تصويب كل مجتهد وهو خلاف المذهب وسيأتى ان شاء الله
 تعالى ابطاله (وقيل) الاصل (التعليل) لكن لا بكل وصف لما سبق
 بل (بتميز) اى بوصف ممتاز عن سائر لان التعليل بالمجهول باطل
 وهذا شبه بمذهب الشافعى وان لم ينقل عنه صريحاً فانه يكتفى بدلالة التميز
 ولا يشتغل بكون النص معللاً حتى يعمله بالقاصرة (فبعض الشافعية ذهب
 الى) ان المميز للوصف عما سواه هو (الاخالة) اى الايقاع فى القلب خيال
 العلية وحاصله تعيين العلة فى الاصل بمجرد ابداء المناسبة بينها وبين الحكم
 من ذات الاصل لا بنص ولا بغيره قال ابن الحاجب ان الاخالة هى المناسبة
 وهى المسمى بتخرىج المناط اى تنقيح ما علق الشارع الحكم به وما له الى
 التقسيم بانه لابد للحكم من علة وهى اما الوصف الفارق او المشترك لكن
 الفارق ملغى فتعين المشترك فثبت الحكم لثبوت علته (وبعضهم) ذهب (الى)
 ان مجرد الاخالة لا يكفي بل يجب بعده (شهادة الاصول) يعنى ان يقابل
 بقوانين الشرع فيطابقها سالماً عن المناقضة اعنى ابطال نفسه باثر او نص
 او اجاع او ايراد تخلف الحكم عن الوصف فى صورة وعن المعارضة
 اعنى ايراد وصف بوجب خلاف ما اوجبه ذلك الوصف من غير تعرض
 بنفس الوصف كما يقال لا تجب الزكاة فى ذكور الخيل فلا تجب فى اناثها
 بشهادة الاصول على التسوية بين الذكور والاناث وادنى ما يكفي فى ذلك
 اعلان فان المناسب للخيل بمنزلة الشاهد والعرض على الاصل تزكية
 بمنزلة العرض على المزكين واما العرض على جميع الاصول كما ذهب اليه
 البعض فلا يخفى انه متعذر او متعسر (وعندنا) الاصل فى النصوص (التعليل)
 الامتناع ولكن لما لم يصح الابتياز لا بد من دليل يميز العلة عن سائر الاوصاف
 وسيأتى بيانه ان شاء الله تعالى (ولا بد قبل المميز) اى قبل ملاحظة دليل
 التميز (من) بيان (كونه) اى النص (معللاً فى الجملة) اى لا يكون من
 النصوص التهديدية بل يكون معللاً عند الخصم ايضا ولو بعللة غير ما تقول
 او يدل عليه دليل يوجب اعترافه بتعليله فان النص نوعان تعبدى

ومعلل ويحتل ان يكون هذا النص تعديا فوجب اولا الزامه التعليل ثم الاشتغال بتعيين العلة ولا يكفي ان يقال الاصل التعليل لانه لا يصلح للالزام كما ان مجرد الاستصحاب ليس بملزم بل يجب اقامة الدليل في هذا النص على الخصوص انه معلول مثلا اذا نظر المجتهد في قوله عليه السلام الذهب بالذهب والفضة بالفضة مثلا بمثل يدا بيد فقبل تمييزه العلة والحكم بانها الوزن والجنس لابد ان يثبت اولا ان هذا النص من النصوص المعللة فيقول ان هذا النص تضمن حكم التعيين بقوله يدا بيد لان اليد آلة التعيين كالاشارة والاحضار وجوب التعيين من باب منع الربوا كوجوب المائنة لانه لما شرط في مطلق البيع تعيين احد البديلين احترازا عن بيع الدين بالدين شرط في باب الصرف تعيين البديلين جميعا احترازا عن شبهة الفضل الذي هو ربوا كاشتراط المائنة في القدر احترازا عن حقيقة الفضل وقد وجدنا وجوب التعيين متعديا عن بيع التقدين الى غيره حتى قال الشافعي في بيع الطعام بالطعام ان التقاض شرط ليحصل التعيين وقلنا جميعا يجب التعيين في بيع الخنطة بالشعر حيث لم يجز بيع خنطة بعينها بشعر لا بعينه مع الحلول وذكر الاوصاف ووجب تعيين رأس مال السلم بالاجاع فثبت ان نص الربوا معلل في حق وجوب التعيين اذ لا تعدية بدون التعليل فيجب ان يكون معللا في حق وجوب المائنة بطريق دلالة الاجاع حتى يتعدى الى سائر الموزونات لان ربوا الفضل اشد تحقيقا من ربوا النسبة لان فيه شبهة الفضل باعتبار مزية النقد على النسبة وحقيقة الشيء اولى بالثبوت من شبهة فاذا ثبت تعليله وجب الاشتغال بتمييز العلة وتعيينها بالطريق الآتي ان شاء الله تعالى (ولا يجوز ٤ تعليلنا) النص (بالقاصرة) من الملل خلافا للشافعي ٢ وفي العبارة اشارة الى ان التزاع في العلة المستنبطة فان المنصوصة تجوز ان تكون قاصرة بالاتفاق وانما لم تجز لان الحكم في الاصل ثابت بالنص وانما التعليل لاظهار حكم في الفرع ولا يتصور ذلك الا بعد العلم بان الشارع قد اعتبر العلة في غير مورد النص وليس معناه ان التعليل يتوقف على التعدية حتى يقال ان التعدية موقوفة على التعليل فتوقفه عليها دور بل معناه ان التعليل يتوقف على العلم بان الوصف حاصل في غير مورد النص واما الشافعي فلما اكتفى بالاخالة اقتصر على القاصرة فاندفع ما قيل انه لا معنى للتزاع في التعليل

(بالقاصرة)

٤ لعدم الفائسة في التعليل بها والفائسة اثبات الحكم وفي التتبع هذا ليس بشيء اذ الفائسة الفقهية ليست الاثبات الحكم وفي التلويح ان اريد بالفائسة الفقهية ما يكون له تعلق بالفقه ونسب اليه فشرعت للازمان وزيادة الاطمينان والاطلاع على حكمة الصانع كذلك وان اريد المسئلة الفقهية فلا نسلم ان التعليل لا يكون الا لاجلها لجواز ان يكون لفائدة اخرى متعلقة بالشرع فلا يلزم البعث قلنا نختار الثاني لكن الكلام في تعليل الفقيه وغير اثبات الحكم بالنسبة اليه من حيث هو فقيد عبث ولنا ان نختار الاول ونعني ان العقل بالفقه من حيث هو فقيد ما هو غير اثبات الحكم (منه)

بالقاصرة الغير المنصوصة لانه ان اريد عدم الجزم بذلك فلا نزاع وان اريد
عدم الظن فبعد ما غلب على رأى المجتهد عليه الوصف القاصر و ترجع عنده
بامارة معتبرة في استنباط العلل لم يصح نفي الظن ذهابا الى انه مجرد وهم واما
عند عدم رجحان ذلك او عند تعارض القاصر والمتعدى فلا نزاع في ان العلة
هو الوصف المتعدى وذلك لان المعتبر في الاستنباط العلة عندنا التأثير وهو
لا يتصور بدون التعدية كاسيأتى ان شاء الله تعالى (ولا) يجوز تعليلنا النص
(بما اختلف في وجوده في الفرع او الاصل) كقول الشافعي في الاخ انه
شخص يصح التكفير باعتاقه فلا يفتق اذا ملكه كائن العلم فانه ان اراد
عتقه اذا ملكه لا يفيد لان هذا الوصف غير موجود في ابن العلم وان اراد
اعتاقه بعدما ملكه فلانسلم ذلك في الاخ (او ثبت الحكم في الاصل بالاجماع
مع الاختلاف في العلة) كقوله في قتل الحر بالعبد انه عبد فلا يقتل به الحر
ككتاب قتل وله مال بني بديل كتابته وله وارث غير سيده فنقول العلة
في الاصل جهالة المستحق لا كونه عبدا (ولا بما) اى علة مقارنة (مع)
الوصف (الفارق) اى الموجود في الاصل كقوله مكاتب فلا يصح التكفير
باعتاقه كما اذا أدى بعض البديل فنقول اداء بعض البديل عوض والعوض
مانع من جواز التكفير وهو موجود في الاصل دون الفرع (وتعرف)
اى العلة (بوجوه الاول الاجماع) كالصغر علة لولاية المال اجماعا فكذا
النكاح (الثاني النص فان دل بوضعه فصريح واقرى مراتبه ما صرح
فيه بالعلية) نحو لعل كذا ولاجل كذا وكى يكون كذا (ثم ما كان ظاهرا
فيها) اى في العلية (بمرتبة) واحتمل غيرها كلام التعليل يحتمل العاقبة
وباء السببية يحتمل المصاحبة وان الداخلة على ما لم يبق للمسبب ما يتوقف
عليه سواء يحتمل مجرد الاستصحاب والشرطية نحو ان اردن محصنا
(ثم) ما كان ظاهرا فيها (بمرتبتين) كان في مقام التعليل نحو ان النفس
لامارة بالسوء وانها من الطوافين فان اللام مضمر والمضمر انزل من المقدر
وقيل ايماء لانها لم توضع للتعليل وانما وقعت في هذه المواضع لتقوية الجملة
التي يطلبها المخاطب ويتردد فيها ويسأل عنها ودلالة الجواب على العلية ايماء
والاول اصح لما قال الامام عبد القاهر انها في هذه المواضع تغني عناء الفاء وتقع
موقعها وكفاء التعليل في لفظ الرسول سواء دخل الوصف نحو فانهم يحشرون
واوداجهم تشخب دما او الحكم والجزاء نحو فاقطعوا ايديهما وسره

٢ وعند الشافعي يجوز
فانه جعل علة الربوا
في الذهب والفضة
التمنية وهي مقتصرة
عليهما غير متعدية
عنهما اذ غير المحجرين
لم يخلق ثمنا والخلاف
فيما اذا كانت العلة
مستنبطة اما اذا كانت
منصوصة فيجوز
عليها اتفاقا (منه)

ان الفاء لم توضع للعلية بل للترتيب والباعث مقدم عقلا مؤخر خارجا
فجوز ملاحظة الامرين دخول الفاء على كل منهما ثم فهم منه العلية
بالاستدلال (ثم) ما كان ظاهرا فيها (بجراتب) كالفاء في لفظ الراوى نحو سها
فسمجد زاد ههنا احتمال الغلط في الفهم لكنه لا ينفي الظهور لبعده (والا)
اى وان لم يدل بوضعه (فاياء وهو ان يقتزن بالحكم ما لو لم يكن هو ونظيره
للتعليل كان بعيدا فيحمل عليه) اى على التعليل (دفع الاستبعاد) مثال
العين (كحديث الاعرابي) فان غرضه من ذكر الواقعة بيان حكمها وذكر
الحكم جوابا له ليحصل غرضه لتلايلهما اخلاء السؤال عن الجواب وتأخير
البيان عن وقت الحاجة فيكون السؤال مقدرا في الجواب كانه قال ان عليه
السلام واقعت فكفر وهذا يفيد ان الوقاع علة للاعتاق الا ان الفاء ليست
محققة لتكون صريحا بل مقدرة فيكون ايماء مع احتمال عدم قصد الجواب
كما يقول العبد طلعت الشمس فيقول المولى اسقنى ماء (و) مثال النظر نحو
(حديث الخشمية) فانها سألت النبي عليه الصلاة والسلام عن دين الله
تعالى فذكر نظيره وهو دين الآدمي فنبه على كونه علة للنفع والازم العتب
(ومنه) اى من الايماء (ذكر وصف مناسب للحكم معه) اى مع الحكم
متعلق بالذكر نحو لا يقضى القاضى وهو غضبان تنبيه على علية الغضب
لشغل القلب ونحو اكرم العلماء (ومنه) اى من الايماء (الفرق بين شيئين
في الحكم اما بصيغة صفة مع ذكر الحكمين) نحو للراجل سهم وللفراس
سهمان فانه فرق بين الفرس والراجل في الحكم بصفة الفروسية وصدها
(او) ذكر (احدهما) نحو القاتل لا يرث حيث لم يقل وغير القاتل يرث
وتخصيص القاتل بالمنع من الارث مع سابقة الارث يشعر بان علة المنع
القتل (واما بالغاية) نحو ولا تقربوهن حتى يطهر فان الطهارة علة
جواز القربان (او الاستثناء) نحو الا ان يعقون فالعفو علة لسقوط
المفروض (او الشرط) نحو مثلا بمثل وان اختلف الجنسان فيبيعوا كيف
شئتم فاختلف الجنس علة لجواز البيع ولا ينبغي ان كلا مما ذكر يورث ظن
العلية وان لم يقد التقطع بها وان فهم العلية لا يستلزم صحة القياس كما في آية
السرقه والزنا ولا كون العلة معتدية لان المنصوصة وما بالايماء جاز
كونها قاصرة بالاتفاق (الثالث المناسبة) اى مناسبة العلة للحكم بان يصح
اضافته اليها ولا تكون ناسبة عنه كاضافة ثبوت الفرقة في اسلام احد
الزوجين الى ابيه الآخر عن الاسلام لانه يناسبه لا الى وصف الاسلام

لانه تاب عنه لان الاسلام عرف عاصما للحقوق لا قاطعها (بشرط الملائمة)
 اى ملائمة العلل للعلل المنقولة عن الرسول عليه الصلاة والسلام وعن
 السلف رضى الله تعالى عنهم لان كون الوصف ٣ مناطا امر شرعى فلا بد
 ان يكون موافقا لما نقل عن الذين عرف احكام الشرعى ببيانهم بأن يكون
 الوصف والحكم الذى نعتبه من جنس ما اعتبروه من الوصف والحكم
 نحو ان يقال الصغر علة لثبوت الولاية عليه لمافيه من العجز وهذا يوافق
 تعليل الرسول عليه الصلاة والسلام لطهارة سؤر الهرة بالطواف لمافيه
 من الضرورة فان العلة فى احدى صورتين الصغر وفى الاخرى الطواف
 فالعلتان وان اختلفتا لكنهما مندرجتان تحت جنس واحد وهو الضرورة
 والحكم فى احدى صورتين الولاية وفى الاخرى الطهارة وها مختلفان
 لكنهما مندرجان تحت جنس واحد وهو الحكم الذى يندفع به الضرورة
 فالحاصل ان الشرع اعتبر الضرورة فى اثبات حكم يندفع به الضرورة اى
 فى حق الرخص (وهذه) المناسبة المشروطة (تجوز القياس) لانها كاهلية
 الشاهد فان المستور يجوز العمل بشهادته قبل ظهور عدائه نظرا الى
 اصل الاهلية حتى لو حكم بها القاضى نفذ (وربما تسمى) هذه المناسبة
 تأثيرا) وهو المراد حين يقال وانما اعتبر التأثير وانما اشترط التأثير (والموجب)
 للقياس (هو التأثير بمعنى ان يثبت بنص اوجاع اعتبار) علية (نوعه)
 اى نوع الوصف الجامع (او جنسه القريب فى نوع الحكم) قيد
 الجنس بالقرب احترازا عن التأثير لمعنى الاول وانما اوجبه لانه
 بمنزلة العدالة للشاهد فكما ان العمل بشهادته واجب بعد ظهور عدائه
 فكذا يجب تعدية حكم العلة بعد ظهور تأثيرها بهذا المعنى والمراد
 بالنوع العين اوردته بدلها لثلايتهم ان المراد هو الوصف والحكم مع
 خصوصية المحل كالسكر المخصوص بالخرم والحرمة المخصوص بها
 فيتوهم ان للخصوصية مدخلا فى العلية والمراد بالوصف وصف جعل
 علة لامطلقة وبالحكم المطلوب بالقياس لامطلقه وازدادة النوع الى
 الوصف والحكم بمعنى من البيانىة واما اضافة الجنس الى الوصف والحكم
 فهو بمعنى اللام على ان المراد بهما الوصف العين والحكم المطلوب
 كافى حالة اضافة النوع والمراد بالجنس ما هو اعم من ذلك الوصف والحكم
 مثلا عجز الانسان عن الاتيان بما يحتاج اليه وصف هو علة لحكم فيه
 تخفيف للنصوص الدالة على عدم الحرج والضرر فعجز الصبي الغير العاقل

٣ الوصف المعبر
 شرعا بنص او اجاع
 هو المؤثر والمعتبر
 لا بنص ولا اجاع
 بل بترتب الحكم على
 وقفه فقط فى صورة
 فهو الملايم ان ثبت
 بنص او اجاع اعتبار
 عنه فى جنس الحكم
 او عكسه او جنسه
 فى جنسه وان لم يثبت
 فهو القريب الاول
 من امثلة الملايم
 كالتعليل بالصغر فى
 حل النكاح على
 المال فى الولاية فان
 الصغر معتبر فى جنس
 حكم الولاية
 بالاجاع (منه)
 بمعنى المناسبة لا بمعنى
 التأثير الذى سيجى
 (منه)

نوع وعجز المجنون نوع آخر جنسهما العجز بسبب عدم العقل وفوقه الجنس الذي هو العجز الذي بسبب ضعف القوى اعم من الظاهرة والباطنة على ما يشمل المريض وفوقه الجنس الذي هو العجز الناشئ عن الفاعل بدون اختياره على ما يشمل المجبوس وفوقه الجنس الذي هو العجز الناشئ عن الفاعل بدون اختياره على ما يشمل المسافر ايضا وفوقه مطلق العجز الشامل لما ينشأ عن الفاعل وعن محل الفعل وعن الخارج وهكذا في جانب الحكم فليعتبر مثل ذلك في جميع الاوصاف والاحكام والافتحقيق الانواع والاجناس باقسامها بما يعسر في الماهيات الحقيقية فضلا عن الاعتباريات (فالنوع في النوع) لى فثال تأثير نوع الوصف في نوع الحكم (كالصغر في الولاية على النفس) كما يقال في الثيب الصغيرة انها صغيرة فيثبت الولاية على نفسها في النكاح كالبركر الصغيرة بجماع الصغر فقد ظهر اثر عين هذا الوصف وهو الصغر في عين الحكم المدعى تعديته وهو الولاية على النفس بالاجاع والمقصود التمثيل فلا ينافيه التركيب (والجنس في الجنس كسقوط الزكوة عن الصبي) فان العجز بواسطة عدم العقل الذي هو جنس لنوع الصبي مؤثر في سقوط ما يحتاج الى النية وهو جنس لسقوط الزكاة (والنوع في الجنس كسقوطها) اى الزكاة (عن لا عقل له) فان العجز بواسطة عدم العقل مؤثر في سقوط ما يحتاج الى النية وهو جنس لسقوط الزكاة (والجنس في النوع كعدم دخول شئ في الجوف في عدم فساد الصوم) فان الاحتراز عن شهوتي البطن والفرج الذي هو جنس لعدم الدخول مؤثر في عدم فساد الصوم (وقد يتركب البعض) من الاربعة (مع البعض فتصير الاقسام) للبيسط والمركب (خمسة عشر) اربعة للبيسط حاصلة من ضرب الاثنين في الاثنين لان المعتبر في جانب الوصف هو النوع او الجنس وكذا في جانب الحكم (والباقي) وهو احد عشر (للمركب) لان التركيب امارباعي او ثلاثى او ثنائى اما الرباعي فواحد فقط واما الثلاثى فاربعة لانه انما يصير ثلاثيا بنقصان واحد من الرباعي فذلك الواحد اما اعتبار النوع في النوع فالباقي اعتبار الجنس في الجنس والنوع في الجنس والجنس في النوع واما الجنس في الجنس فالباقي النوع في النوع والنوع في الجنس والجنس في النوع واما النوع في الجنس فالباقي النوع في النوع والجنس في الجنس والجنس في النوع واما العكس فالباقي النوع في النوع

والجنس في الجنس والنوع في الجنس والمجموع اربعة واما الثابثة فستة لان اعتبار النوع في النوع ان تركب مع اعتبار الجنس في النوع او النوع في الجنس او الجنس في الجنس يحصل ثلاثة ثم اعتبار الجنس في النوع ان تركب مع اعتبار النوع في الجنس او الجنس في الجنس يحصل اثنان ثم اعتبار النوع في الجنس ان تركب مع اعتبار الجنس في الجنس يحصل واحد والمجموع ستة فالمجموع احد عشر وامثلة الاقسام مذكورة في المطولات (قيل وتعرف) العلة (بالدوران وهو الوجود عند الوجود) اى وجود الحكم عند وجود الوصف ويسمى الطرد (وزاد البعض) على الوجود عند الوجود (العدم عند العدم) ويسمى الطرد والعكس (و زاد البعض) عليهما (قيام النص في الحالين) اى حال وجود الوصف وعدمه (و الحال انه (لاحكم له) اى للنص وذلك لدفع احتمال اضافة الحكم الى الاسم وتعين اضافته الى معنى الوصف فانا قد وجدنا وجوب الوضوء دائر مع الحدث وجودا وعدمه والنص موجود حال وجود الحدث وحال عدمه ولا حكم له لان النص يوجب انه كلما وجد القيام الى الصلاة وجد الوضوء وكما لم يوجد لم يجب اما عند القائلين بالمفهوم فظاهر واما عندنا فلان الاصل هو العدم على ما مر في مفهوم المخالفة وموجب النص غير ثابت في الحالين اما حال عدم الحدث فان ظاهر النص يوجب انه اذا وجد القيام مع عدم الحدث يجب الوضوء وهذا غير ثابت واما حال وجود الحدث فلانه ينبغي انه اذا لم يتم الى الصلاة مع وجود الحدث لا يجب الوضوء اما عند القائلين بالمفهوم فلان هذا الحكم مدلول النص واما عندنا فلان عدم وجوب الوضوء وان كان بناء على العدم الاصلى لكن جعل هذا الحكم حكم النص مجازا حيث عبر بعدم الوجوب المستند الى النص عن مطلق عدم الوجوب وهذا ايضا غير ثابت فعمل من ذلك على الحدوث اذ لو لا ذلك لما تخلف الحكم عن النص (لان العلة الشرعية امارات فلا حاجة الى معان تعقل قلنا) ذلك في حقه تعالى واما في حقنا فالاحكام مستندة الى العلة كاستناد الملك الى الشراء والقصاص الى القتل (فيحتدلون بدمن التمييز بين العلة والشروط) وانما ذلك بمعان تعقل (والدوران مطلقا) اى سواء كان الوجود عند الوجود او معه العدم عند العدم (لا يفيد العلية) لجواز ان يكون ذلك باتفاق كلى او تلازم تماكس او يكون المدار

لازم العلة شرطا مساويا لها فلا يفيد ظن العلية (والقيام) اى قيام النص
 في الحالين ولا حكم له (نادر فلا يجعل اصلا في الباب) اى باب القياس
 الذى يتبنى عليه اكثر الاحكام الشرعية (واما حكمه) اى القياس
 فالتعدية اتفاقا) بيننا وبين الشافعية (كالتعليل عندنا) فان حكم التعليل
 عندنا هو التعدية لكونه مرادفا للقياس خلافا للشافعى حيث جوز
 التعليل بالقاصرة ولم يجوز كالمسبق واذا كان التعدية حكما للتعليل لازما له
 (فلا تعليل) اتفاقا (لاثبات السبب) ابتداء كاحداث تصرف موجب
 للملك (او وصفه) ابتداء كاثبات السوم في الانعام لان التعليل لا يتصور
 حينئذ كما يظهر لمن يلاحظ معناه ولو سلم فيؤدى الى اثبات الشرع بالرأى
 (ولا) لاثبات (الشرط) لحكم شرعى بحيث لا يثبت ذلك الحكم بدون
 كالشهود في النكاح (او وصفه) ككونهم رجالا لان هذا ابطال للحكم
 الشرعى ونسخ له بالرأى مع عدم تصور التعليل كالمسبق (ولا) لاثبات (الحكم)
 كصوم بعض اليوم (او وصفه) كصفة الوتر لانه نصب احكام الشرع
 بالرأى فلا يجوز مع ما سبق (بل) التعليل انما هو (لتعدية حكم شرعى
 من الاصل الثابت بالنص او الاجاع الى فرع هو نظيره) باتفاق بين اصحابنا
 (واختلف في تعدية السببية والشرطية) بمعنى انه اذا ثبت بنص او اجاع
 كون الشئ سببا او شرطا لحكم شرعى فهل يجوز ان يجعل شئ آخر علة
 او شرطا لذلك الحكم قياسا على الشئ الاول عند تحقق شرائط القياس
 مثل ان يجعل الاوالة سببا لوجوب الحد قياسا على الزنا ويجعل النية
 في الوضوء شرطا للصلاة قياسا على النية في التيمم فذهب كثير من
 علماء المذاهب الى امتناعه وبعضهم الى جوازه وهو اختيار فخر الاسلام
 فظهر بهذا التقرير وجه صحة كلامه وان اعترف صاحب التنقيح بعدم دراية
 مراده **فصل** (ان سبق الافهام) اى افهام المجتهدين اذا فهم
 العوام كالأوهام (الى وجه القياس) وهو المسمى قياسا جليا (يختص باسمه)
 اى باسم القياس (والا) اى وان لم يسبق اليه وهو الذى يسمى قياسا خفيا
 (قياسا مستحسانا) قد غلب اسم الاستحسان في اصطلاح الاصول على القياس
 الخفى خاصة كما غلب اسم القياس على القياس الجلى تمييزا بين القياسين
 (وقد يسمى بد) اى بالاستحسان (الاعم) اى اعم من القياس الخفى وهذه
 التسمية في الفروع شائعة (وهو) اى الاعم (دليل يقابل القياس الجلى وهو)

٧ وفيه ان الاجاع

مارمارضا للنص
وهو قوله عليه
الصلاة والسلام
لا بيع ما ليس عندك
فان قلت الاجاع
خصص الحديث

قلت شرط التخصيص
الاتصال والاجاع
بعد حياة النبي عليه
الصلاة والسلام
والجواب النص
مفصوص بالسلم
قل الاجاع فيجوز
بعده بالاجاع وشرط
القرآن في التخصيص
الاول (منه)

٣ ولهذا صح التعبير
عنه بالركوع في قوله
تعالى وخررا كعالي
سقط ساجدا (منه)
٦ مع قرب المناسبة
بينهما لكونهما من
اركان الصلاة
وموجبات التحريم
(منه)

٩ ولقائل ان يقول
من شرط القياس ان
لا يغير حكم النص
وهنا قد تغير لانه
لم يبق السجدة بعينها
واجبة في قوله عليه
الصلاة والسلام
السجدة على من تلاها
وقيل ثبت هذا بدلالة

اي ذلك الدليل (اما الاثر) كافي الاجارة والسلم وبقاء الصوم في الاكل
ناسيا (او الاجاع) ٧ كافي الاستصناع (والضرورة) كافي طهارة الحيض
والآبار (او القياس الخفي وله) اي القياس الخفي (قيمان) الاول (ماقوى
تأثيره) الثاني (ماظهر صحته وخفي فساد) اي اذا نظر اليه بأدنى نظر يرى
صحته ثم اذا تأمل حق التأمل علم انه فاسد (وللقاس) الخفي ايضا (قيمان)
الاول (ماضع تأثيره) الثاني (ماظهر فساد وخفي صحته واول الاول)
اي القسم الاول من الاستحسان (اولى من اول الثاني) اي القسم الاول
من القياس (وثاني الثاني) اي القسم الثاني من القياس (اولى من ثاني الاول)
اي القسم الثاني من الاستحسان لان المعبر هو التأثير لا الظهور فالاول وهو
ان يقع القسم الاول من الاستحسان في مقابلة القسم الاول من القياس
كسور سبع الطير فانه نجس قياسا على سؤر سبع البهائم طاهر استحسانا
لانها تشرب بمقارها وهو عظم طاهر والثاني وهو ان يقع القسم الثاني
من الاستحسان في مقابلة القسم الثاني من القياس كسجدة التلاوة تؤدي
بالركوع ٣ قياسا لاستحسانا لان كلاهما لما اشتمل على العظيم كان القياس
فيما وجب بالتلاوة في الصلوة ان تؤدي بالركوع كما تؤدي بالسجود لمناسبة
ظاهرة بينهما فهذا قياس جلي فيه فساد ظاهر هو العمل بالمجاز بلا تعذر
الحقيقة وصحة خفية هي ان سجدة التلاوة لم تجب قرينة مقصودة وانما
المقصود هو التواضع وخالفه المتكبرين وموافقة المطيعين على قصد
العبادة وهذا حاصل في الركوع في الصلاة الا ان الأمور به سجد مغاير
للركوع فينبغي ان لا ينوب عنه الركوع ٦ كالاينوب عن السجدة الصلاة
وكالاينوب الركوع خارج الصلاة مع انه لم يستحق بجهة اخرى بخلاف
الركوع في الصلوة وهذا قياس خفي يسمى استحسانا وفيه اثر ظاهر هو
العمل بالحقيقة وعدم تأدية الأمور بغيره وفساد خفي هو جعل غير
المقصود مساويا للمقصود فعلمنا بالصحة الباطنة ٩ في القياس وجعلنا سجدة
التلاوة في الصلاة متأدية بالركوع ساقطة به كما تسقط الطهارة للصلاة
بالطهارة لغيرها بخلاف الركوع خارج الصلاة لانه لم يشرع عبادة
وبخلاف السجدة الصلاة فانها مقصودة بنفسها كالركوع لقوله تعالى
اركعوا واسجدوا (وكل) من القياس والاستحسان (ينقسم عقلا)
تارة باعتبار القوة والضعف (الى ضعيف الاثر وقوي) فيكون الاقسام

اربعة (ولا يترجح الاستحسان) على القياس في هذه الصور الاربع (عند التعارض)
 بين القياس والاستحسان (الا) في صورة واحدة وهي ما (اذا قوى اثره)
 اى اثر الاستحسان (وضعف اثر القياس) واما في الصور الثلاث الاخر فالقياس
 راجح على الاستحسان اما اذا كان اثر القياس اقوى فظاهر واما اذا تساوى
 في القوة فالقياس يرجح لظهوره او في الضعف فاما ان يسقطا او يعمل
 بالقياس لظهوره (و) ينقسم تارة باعتبار الصحة والفساد (الى صحيح الظاهر
 والباطن و) الى (فاسدهما و) الى (صحيح الظاهر فاسد الباطن و) الى
 (العكس) وهو فاسد الظاهر صحيح الباطن وفي الجميع يكون القياس جليا بمعنى
 سبق الافهام اليه والاستحسان خفيا بالاضافة اليه ويقع التعارض
 على ستة عشر وجها حاصلة من ضرب الاقسام الاربعة للقياس
 في الاقسام الاربعة للاستحسان (فالاول من القياس) وهو صحيح الظاهر
 والباطن (يرجح على كل استحسان) لظهوره (وثانيه) اى الثانى من القياس
 وهو فاسد الظاهر والباطن (مردود) بالنسبة الى الكل لفساده ظاهرا
 وباطنا (بقى الاخيران) من القياس وهما صحيح الظاهر فاسد الباطن
 والعكس (فالاول من الاستحسان) وهو صحيح الظاهر والباطن (يرجح
 عليهما) لصحته ظاهرا وباطنا (وثانيه) اى ثانى الاستحسان وهو فاسد
 الظاهر والباطن (مردود) لفساده ظاهرا وباطنا (بقى الاخيران)
 من الاستحسان وهما صحيح الظاهر فاسد الباطن والعكس (فالتعارض
 بينهما) اى بين اخيرى الاستحسان (وبين اخيرى القياس) وهما صحيح
 الظاهر فاسد الباطن والعكس (ان وقع مع اتحاد النوع) بأن يتحد القياس
 الاستحسان في ضمة الظاهر وفساد الباطن والعكس (فالقياس اولى)
 لظهوره (و) ان وقع التعارض (مع اختلافه) اى اختلاف النوع وهذا في
 صورتين احدهما ان يعارض صحيح الظاهر فاسد الباطن من الاستحسان
 فاسد الظاهر صحيح الباطن من القياس وثانيهما ان يعارض فاسد الظاهر
 صحيح الباطن من الاستحسان صحيح الظاهر فاسد الباطن من القياس (فما ظهر
 فساد ابتداء) سواء كان قياسا او استحسانا (و) لكن اذا توهم (تبين صحته
 اقوى من العكس) لان المعتبر ما يظهر بعد التأمل (والمستحسن بالقياس
 الخفى يعدى لا غير) اراد ان يفرق بين المستحسن بالقياس الخفى الذى هو
 المتبادر من اطلاق المستحسن والثلاثة الاخر بانه يعدى لالباقية للعدول بها

٤ النص يخرج عن
 المبحث ولان دلالة
 النص لا يعارض
 النص ويمكن ان يقال
 على قياس ما تقدم
 التغير بدلالة النص
 والتعليل انما هو في
 الصلاحية بان يقال
 الواجب هو التواضع
 والسجود لله فكذا
 الركوع (منه)

لأن البائع هو المدعى

زيادة الثمن والمشتري
لا يدعى عليه شيئا في

الظاهر

٣ فيكون منكرا في

المعنى وهذا معنى خفي

وفيه ان الاستحسان

كيف يعارض نص

الينة على المدعى

واليمين على من انكر

٤ على خلاف القياس

وفيه ان هذا من الاحاد

فكيف يعارض

المشهور وهو قوله

عليه السلام الينة

الح

٦ وعند محمد يتعدى

ايضا باعتبار ان كل

واحد منهما يدعى

عقد او ينكر الآخر

٧ اي لان دليل

الاستحسان اما النص

او الاجماع او

الضرورة وهي

اجماع ايضا والقياس

الخفي فلا اعتبار

للقياس في مقابلة هذه

الامور المذكورة

اذ من شرط صحته

عدم الدليل النص

(منه)

عن سنن القياس اللهم الادلالة اذا تساوى في الوجوه المتبرة . مثاله ان
الاختلاف في الثمن قبل قبض المبيع يوجب عين المشتري ٢ فقط قياسا
لانه المنكر ويمينهما استحسانا اما البائع فلانه ينكر وجوب تسليم المبيع ٣
بمقابلة ما هو ثمن في زعم المشتري واما المشتري فلانه ينكر زيادة الثمن وهذا
الحكم الذي هو التحالف يعدى الى وارثيهما والى المورث والمستأجر
اذا اختلفا في مقدار الاجرة قبل استيفاء المنفعة واما بعض القبض فتبوت
بقوله عليه الصلاة والسلام اذا اختلفا المتبايعان والسلعة قائمة تحالفا
وترادا ٤ فلا يعدى الى الوارث ولا الى حال هلاك السلعة وهذه التعدية
لاتنافى ماسبق ان من شرطها ان لا يكون الحكم ثابتا بالقياس بلافارقة بين
الجلي والخفي لان المدعى حقيقة حكم اصل الاستحسان كوجوب اليمين
على المنكر في سائر التصرفات الا ان صورة التحالف وجريان اليمين
من الجانبين لما كان حكم الاستحسان الذي هو القياس الخفي اضيفت التعدية
اليه لاذ يوجد في الاصل الذي هو سائر التصرفات عين المنكر بهذه
الكيفية وهي ان يتوجه على المتنازعين في قضية واحدة (وهو) اي
الاستحسان (ليس بتخصيص العلة) على ما توهمه البعض من ان القياس
ثابت في صورة الاستحسان وسائر الصور وقد ترك العمل به في الاستحسان
لما منع وعمل به في غيرها لعدم المانع فيكون باطلا لما سيأتى من ابطال
تخصيص العلة (لان عدمه) اي عدم الحكم في صورة الاستحسان ليس
لان العلة موجودة وقد تخلف عنها الحكم بطريق التخصيص بل
(لعدمها) اي عدم العلة مثلا ٧ موجب نجاسة سؤر سباع الوحش هو
الرطوبة النجسة في الآلة الشاربة ولم يوجد ذلك في سباع الطير فانتفى الحكم
بطريق التخصيص لذلك (واما دافعه) اي دفع القياس بدفع علة (فبوجوه الاول
النقض وهو منع مقدمة لا يعينها بيان وجود العلة مع تخلف الحكم)
كان يقال دليكم بجمع مقدماته غير صحيح والا لما تخلف الحكم عنه في شيء
من الصور ثم ذهب بعضهم الى ان النقص غير مسموع على الملل المؤثرة
لان التأثير لا يثبت الا بنص او اجماع ولا يتصور المناقضة فيه * وجوابه
ان ثبوت التأثير قد يكون ظنيا فيصح الاعتراض بالنقض وغيره والتحقيق
ان التأثير قد يظن ولا تأثير وربما يورد على المؤثر ما يظن انه معارضة
او قلب او فساد وضع ونحو ذلك وليس كذلك فالمناقضة انما هي بين

التأثير في نفس الامر وتام الاعتراض على القطع ولا قائل بذلك وايضا الخصم اذا سلم التأثير لا يورد اعتراضا اصلا واذا لم يسلمد يوردا ياماشاء منه فلا وجه تخصيص المال المؤثرة بالبعض دون البعض ولهذا اوردت وجوه الاعتراض (ويرد) اى يجاب عن النقض باربع طريق اشار الى الاول بقوله (بالوصف وهو منع وجود العلة في صورة النقض) نحو خروج النجاسة علة للانتقاض فنوقض بالقليل فنمنع الخروج فيه فانه الانتقال من مكان باطن الى مكان ظاهر ولم يوجد ذلك عند عدم السيلان بل ظهرت النجاسة بزوال الجلبة الساترة لها بخلاف السيلان فان فيها لا يتصور ظهور القليل الا بالخروج والى الثانى بقوله (وبمعناه) اى بمعنى الوصف (وهو منع وجود ما) اى المعنى الذى (له) اى لاجله (صارت) اى العلة (علة في صورة النقض) وهو بالنسبة الى العلة كالثابت بدلالة النص بالنسبة الى المنصوص نحو مسح الرأس مسح فلا يسن فيه التثليث كمنع الخلف فنوقض بالاستتباء فتمنع في الاستتباء المعنى الذى في المسح وهو انه تطهير حكمى غير معقول ولهذا لا يسن فيه التثليث لانه لتوكيد التطهير المعقول فلا يفيد التثليث في المسح كما في التيمم ويفيد في الاستتباء والى الثالث بقوله (وبالحكم وهو منع تخلف الحكم عن العلة في صورة النقض) نحو القيام الى الصلاة مع خروج النجاسة علة لوجوب الوضوء فيجب في غير السيلان فنوقض بالتيمم في صورة عدم القدرة على الماء حيث يوجد القيام الى الصلاة مع خروج النجاسة ولا يجب الوضوء فنقول لان سلم عدم وجوب الوضوء في صورة عدم الماء بل الوضوء واجب لكن التيمم خلف عنه والى الرابع بقوله (وبالعرض وهو ان يقول القرض) من هذا التعليل والحق الفرع بالاصل (والتسوية) بينهما في المعنى الواجب للحكم (وقد حصلت) التسوية فكما ان العلة موجودة في الصورتين فكذا الحكم وكما ان ظهور الحكم قد يتأخر في الفرع فكذا في الاصل والتسوية حاصلة بكل حال فلا يكون ذلك نقضا نحو خارج نجس فنوقض بالاستحاضة فيرد بان القرض التسوية بين السيلان وغيرها فانه حدث في السيلان لكن اذا استمر يصير عفوا فكذا ههنا فلا نقض ٣ وهذا راجع الى منع انتفاء الحكم لان الناقض يدعى امرين ثبوت العلة وانتفاء الحكم فلا يصح رده لا بمنع احدهما (ثم ان رد) النقض (بها) اى بهذه الطرق الاربعة (فقد تم التعليل والا) اى

٣ اى لا نقض
بالاستحاضة في الفرع
لان ذلك وارد على
الاصل المجمع عليه
ايضا وهو السيلان
(منه)

وان لم يرد بها (فان لم يوجد في صورة النقض مانع) من ثبوت الحكم
(بطلت العلة) لامتناع تخلف الحكم عن الدليل من غير مانع (وان وجد)
مانع (فلا) تبطل العلة (اما لا اعتبار عدم المانع فيها) اى للقول بان عدم
المانع جزء من العلة او شرط لها ليكون انتفاء الحكم في صورة النقض مبني
على انتفاء العلة بانتفاء جزءها او شرطها والى هذا ذهب فخر الاسلام وتبعه
المتأخرون (واما تخصيص العلة) كما ذهب اليه الاكثرون وذلك بان توصف
العلة بالعموم باعتبار تعدد المحال ثم يخرج بعض المحال عن تأثير العلة
فيه ويبقى التأثير مقتصرا على المحال الاخر (فعلى هذا) اى على القول
بتخصيص العلة ٩ (مانع الحكم) سواء منعه بعد تحقق العلة وهو المانع
المعتبر في تخصيص العلة او منعه بواسطة منع العلة (خسة) لان للحكم
ابتداء وتاماً ودواماً وكذا للعلة ابتداء وتاماً ولا عبرة فيها للدوام بل
التام كاف لخروج النجاسة للحدث الاول (مانع من انعقاد العلة) كانقطاع
الوتر في الرمي في المحسوسات وكبيع الحر في الشرعيات (و) الثاني مانع
(من تمامها) كما اذا حال شئ فلم يصب السهم وكبيع ماله لك وهذان
ليسا بمعتبرين في تخصيص العلة (و) الثالث مانع (من ابتداء الحكم)
كما اذا اصاب السهم فدفعه الدرع وكخيار الشرط (و) الرابع مانع
(من تمامه) كما اذا اندمل بعد اخراج السهم والمداواة وكخيار الرؤية
(و) الخامس مانع (من لزومه) كما اذا جرح وامتد حتى صار طبعاً له وامن
من الموت وكخيار العيب (فان قيل) ان اريد بالحكم القتل فهو غير ثابت
وان اريد الجرح فهو لازم على تقدير صيرورته بمنزلة الطبع (قلنا) الحكم
هو الجرح على وجه يفضى الى القتل لعدم مقاومة المرمى فاندمال مانع
من تمام الحكم لحصول المقاومة اما بقاء الجرح وكون المجروح صاحب
فراش فلا يمنعه لتحقيق عدم المقاومة الا انه مادام حياً يحتمل ان يزول
عدم المقاومة بالاندمال ويحتمل ان يصير لازماً بافضائه الى القتل فاذا
صار طبعاً فقد منع ذلك افضاءه الى القتل وكان مانعاً من لزوم الحكم
ثم لا يخفى انه تمثيل مبنى على التسامح والا فالرمى علة للمضى والمضى
للاصابة وهى للجراحة وهى لسيلان الدم وهو لزوم الروح (ثم
عدمها) اى عدم العلة قديكون (لزيادة وصف) كما ان البيع المطلق
علة للملك فاذا اريد اختيار فقد عدمت (اول نقصانه) كالخارج النجس

٩ من لم يقل بتخصيص
العلة لم يعد مانعاً
ابتداء الحكم منها
وعلى هذا كل ما جعله
الفريق الاول مانعاً
لثبوت الحكم جعل
الفريق الثاني مانعاً
بتمام العلة وعلى هذا
الاصل يدور الكلام
بين الفريقين (منه)

مع عدم الجرح علة للانتقاض وهذا معدوم في المذخور (الثاني الممانعة
وهي منع مقدمة بعينها) اما مع السند اوبذنه ولما كان القياس مبنيا
على مقدمات هي كون الوصف علة ووجودها في الاصل وفي الفرع
وتحقق شرائط التعليل السابقة وتحقق اوصاف العلة من التأثير وغيره
كان للمعتز ان يمنع كلاً من ذلك (ففي المؤثرة اما) ان يقع الممانعة
(في نفس الحجة) بان يقول لانسلم ما ذكرته من الوصف علة اوصالح
للعلية واختلف في قبولها في نفس الحجة فقليل القياس الحاق فرع
باصل بجامع وقد حصل فلا يكلف اثبات ما لم بدعه واجيب بانه لا بد
في الجامع من ظن العلية والا لادى الى التمسك بكل طرد فيؤدى الى
اللعب فيصير القياس ضايعا والمنظرة عبثا فلماذا يحتاج في جريان
الممانعة في نفس الحجة الى بيانه ويقال لاحتمال ان يتمسك بما لا يصلح دليلا
كالطرد والتعليل بالعدم ولا احتمال ان يكون العلة هي الوصف الذي
ذكره وان صالحا للعة بل تكون العلة غيره (واما) ان تقع الممانعة
(في وجودها) اي العلة (في الاصل) بان يقال سلنا ان العلة ما ذكرته
لكن لانسلم وجودها في الاصل (او) تقع وجودها (في الفرع) بان يقال سلنا
ان العلة ما ذكرته لكن لانسلم وجودها في الفرع (واما) ان تقع الممانعة
(في شروط التعليل) بان يقال لانسلم تحقق شرائط التعليل فيما ذكرته
(واما) ان تقع (في اوصاف العلة) ككونها مؤثرة (وفي الطردية) .
عطف على في المؤثرة (اما في الوصف) بان يقال لانسلم ان الوصف الذي
تدعيه علة موجودة في الاصل او الفرع (او) في (الحكم) بان يقال لانسلم
ثبوت الحكم الذي تدعيه بالوصف المذكور في الاصل او ثبوت الحكم الذي
يكون الوصف علة له في الفرع (او) في (صلاحه) اي الوصف (للحكم)
بان يقال بعد تسليم وجود الوصف لانسلم انه صالح للعلية (او) في (نسبته)
اي الحكم (الى الوصف) بان يقال لانسلم ان العلة في الاصل هذا (الثالث
فساد الوضع وهو ترتيب نقيض ما يقتضيه العلة عليها) كترتيب الشافعي ٧
ايجاب الفرقة على اسلام احد الزوجين وانما يقتضى الاسلام الاتيام
دون الفرقة بل يجب ان يترتب ايحاب الفرقة على الايام بعد العرض كما هو
عندنا (ولاوردوله) اي لفساد الوضع (بعد) بيان (المناسبة) فان معناها
كما عرفت ان يصح اضافة الحكم اليه ولا يكون نائبا عنه (الرابع

٧ الشافعي يوجب
الفرقة في اسلام
احد الزوجين في غير
المدخول بهما من غير
توقف على قضا
القاضي كرده
احدهما

فساد الاعتبار وهو منع محلة المدعى للقياس (متعلق بالمحلية) للنص على خلافه) تعليل للمنع (ويرد) أى يجب عنه (بالطن في السند) أى سند النص ان كان خبر واحد (ويرد) ايضا (بمنع الظهور) أى ظهور ذلك النص في ذلك المعنى لكونه مأولا (وبالمعارضة بآخر) أى بنص آخر مثله ليسل القياس بالتسايط (الخامس الفرق وهو بيان وصف في الاصل له مدخل في العلية لا يوجد) ذلك في الوصف (في الفرع) فيكون حاصله منع علية الوصف وادعاء ان العلة هي الوصف مع شئ آخر وهو مقبول عند كثير من اهل النظر (ويرد) اولا (بانه غصب) لمنصب التعليل اذ السائل جاهل مسترشد في موضع الانكار فاذا ادعى علية شئ آخر وقف موقف الدعوى بخلاف المعارضة فانها انما تكون بعد تمام الدليل فلا يبقى سائلا بل يكون مدعى ابتداء ولا ينبغي انه نزاع جدلى يقصده عدم وقوع الخطب في البحث والافهو نافع في اظهار الصواب (و) يرد ثانيا (بان الفارق لا يضر اذا اثبت) الملل (علية) الوصف (المشترك) يعنى ان الملل بعدما اثبت كون الوصف المشترك علة لزم ثبوت الحكم في الفرع ضرورة ثبوت العلة فيه سواء وجد الفارق اولا لان غاية الامر ان المعارض يثبت في الاصل علية وصف لا يوجد في الفرع وهذا لا ينافى علية الوصف المشترك الموجب للتعدية (الا اذا اثبت) الملل (مانعا في الفرع) فيحينئذ يضر يعنى لو اثبت الفارق على وجه يمنع ثبوت الحكم في الفرع يكون مضرا (لكنه لا يبقى فرقا) مجردا بل يكون بيان عدم العلة في الفرع بناء على ان العلة هي الوصف المفروض مع عدم المانع (وكل ما لو ارد به رد ينبغي ان يورد بالممانعة) هذا تعليل ينفع في المناظرات ومعناه ان كل كلام صحيح في نفسه بان يكون منعا لليلة المؤثرة حقيقة فاذا اورد بطريق الفرق يمنعه الجدلى ويرد توجيهه فيجب ان يورد بطريق المنع لتلا يمكن من رده كقول الشافعي اغتاق الراهن تصرف يبطل حق المرتهن فيرد كالباع فان قلنا بينهما فرق فان البيع يحتمل الفسخ لا العلق يمنع توجيه هذا الكلام فينبغي ان نورد بطريق المنع بان نقول ان حكم الاصل الذى هو بيع الراهن ان كان البطلان فلا نسلم ذلك كيف وعندنا حكمه التوقف وان كان التوقف فان ادعينا في الفرع البطلان لا يكون الحكمان متماثلين وان ادعينا التوقف لا يمكن لان العلق لا يحتمل الفسخ

(السادس المعارضة وهى اقامة الدليل على نقيض مدعى الخصم وتجري المعارضة (فى الحكم) بان يقيم دليلا على نقيض الحكم المطلوب (و) تجرى ايضا (فى علة) اى علة الحكم بان يقيم دليلا على نقيض شئ من مقدمات دليله (ويسمى الاولى معارضة فى الحكم فاما) ان تكون المعارضة فى الحكم (بدليل المعلن ولو بزيادة) اى زيادة شئ على دليله بطريق التقرير او التفسير لا التبديل والتغير ليكون قلبا او عكسا كما سيأتى (وهى معارضة فيها معنى المناقضة) اما المعارضة فن حيث اثبات نقيض الحكم واما المناقضة فن حيث ابطال دليل المعلن اذ الدليل الصحيح لا يقوم على النقيضين (فان قيل) فى المعارضة تسليم دليل الخصم وفى المناقضة انكاره فكيف يجتمعان (اجيب) بانه يكفى فى المعارضة التسليم من حيث الظاهر بان لا يتعرض للانكار قصدا فان قيل ففي كل معارضة معنى المناقضة لان نقيض حكم الخصم وابطاله يستلزم نفي دليله المستلزم له ضرورة انتفاء المزموم بانتفاء اللازم (اجيب) بانه لا يلزم عند تغاير الدليلين لاحتمال ان يكون الباطل دليل المعارض بخلاف ما اذا اتحد الدليل (اقول) فيه بحث لان الاحتمال اتماهوا بالنظر الى الواقع دون زعم المعارض فالاولى ان يقال لاعبرة بالاستلزام اذا لم يتعرض لنفي الدليل ولو ضمنا لاصريحا كما اذا اتحد الدليل فانه اذا استدل بعين دليل الخصم فكأنه قال ذلك غير صحيح والا لما قام على النقيضين (فان دل) دليل المعارض (على نقيض الحكم بعينه فقلب) مأخوذ من قلب الشئ ظهورا لبطن قلب الجراب يسمى بذلك لان المعارض جعل العلة شاهدا له بعد ما كانت شاهدا عليه كما اذا قال الشافعى مسح الرأس ركن فيسن تثليثه كفصل الوجه فقلنا ركن فلا يسن تثليثه بعد اكاله زيادة على الفرض فى محله وهو الاستيعاب كفصل الوجه (وان دل) دليل المعارض (على ما) اى حكم آخر (يستلزمه) اى النقيض (فعكس) مأخوذ من عكست الشئ رددته الى ورأه على طريقه الاول وقيل رد اول الشئ الى آخره وآخره الى اوله كما اذا قال الشافعى صلاة النفل عبادة لا يجب المضى فيها اذا افسدت فلا تلزم بالشروع كالوضوء فنقول لما كان المذكور وهو صلاة النفل مثل الوضوء وجب ان يستوى فيه النذر والشروع كما فى الوضوء وذلك اما بشمول العدم او بشمول الوجود والاول باطل لانها تجب العمل بالنذر اجاما

فتعين الثاني وهو الوجوب بالنذر والشروع جميعا وهو نقيض حكم
 المعلل فالمعارض أثبت بدليل المعلل وجوب الاستواء الذي لزم منه وجوب
 صلاة النقل بالشروع وهو نقيض ما أثبت المعلل من عدم وجوبها بالشروع
 (والاول) اى القلب (اقوى) من العكس لوجوه الاول ان المعارض بالعكس
 جاء بحكم آخر غير نقيض حكم المعلل وان استلزمه وهو اشتغال بما لا يعنيه
 بخلاف المعارض بالقلب الثاني ان العاكس جاء بحكم مجمل وهو الاستواء
 المحتمل لشمول الوجود وشمول العدم والقلب جاء بحكم مفسر وهو نفي
 دعوى المعلل الثالث ان من شروط القياس اثبات مثل حكم الاصل في الفرع
 ولم يراع هذا في العكس الا من جهة الصورة واللفظ لان الاستواء في الاصل
 اعنى الوضوء انما هو بطريق شمول العدم وفي الفرع اعنى صلاة النقل
 انما هو بطريق شمول الوجود فلا مماثلة (واما بدليل آخر) عطف
 على قوله فاما بدليل المعلل (وهي معارضة خالصة) ليس فيها معنى المناقضة
 لعدم التعرض لدليله اصلا (فاما ان ثبت) تلك المعارضة (نقيض الحكم)
 الذي ادعاه المعلل (بعينه) كقوله المسح ركن في الوضوء فيسن تثليثه كالفسل
 فنقول المسح فلا يسن تثليثه كما في الخف (او) تثبت نقيض الحكم لكن
 لا بعينه بل (بتغير) كقولنا في اثبات ولاية تزويج صغيرة لاب لها ولا جد
 لغبرهما من الاولياء صغيرة فيثبت عليها ولاية الانكاح كالتى لها اب بعله
 الصغر فيقول المعارض صغيرة فلا يولى عليها بولاية الاخوة كالمال فالعلة هي
 قصور الشفقة لا الصغر والام يمكن معارضة خالصة بل قلنا فالمعلل أثبت
 مطلق الولاية والسائل لم ينفها بل نفي ولاية الاخ فوق في نقض الحكم تغيير
 هو التقييد بالاخ فلزم نفي حكم المعلل من جهة ان الاخ اقرب القرابات بعد
 الولادة فنفي ولايته يستلزم نفي ولاية العم ونحوه وبهذا الاعتبار يكون لهذا
 النوع من المعارضة وجه صحة (واما) ان لا تثبت نقيض الحكم بل تثبت (ما)
 اى حكما (يستلزمه) اى التمييز مثلا امرأة نعى اليها زوجها فنكحت
 فولدت ثم جاء الاول فهو احق بالولد عندنا لانه صاحب فراش صحيح
 فيقال بطريق المعارضة الثاني حاضر وان كان صاحب فراش فاسد
 فيستحق النسب كن تزوج بغير شهود فولدت فالمعارض وان أثبت حكما
 آخر وهو ثبوت النسب من الثاني لكنه استلزم نفيه عن الاول فاذا قامت
 فالسبيل الترجيح كاسيأتى بان الاول صاحب فراش صحيح وهو اولى

بالاعتبار من كون الثاني حاضرا مع فساد الفرائض لان صحته توجب حقيقة النسب والفساد يوجب شبهته وحقيقة الشيء اولى بالاعتبار من شبهته (و) الوجه (الاول) وهو ان ثبت نقيض الحكم بعينه (اقوى) من الوجهين الباقيين لدلالته صريحا على ماهو المقصود من المعارضة وهو اثبات نقيض حكم المعلوم (والثانية) وهي المعارضة في علة الحكم (تسمى معارضة في المقدمة فان كانت يجعل العلة) اى علة المعلوم (معلولا والمعلوم علة فمعارضة فيها معنى المناقضة) وقد سبق وجهه (وقلب ايضا) لما مر آنفا (وانما تنجيه) هذه المعارضة (اذا كانت العلة حكما لاوصفا) لانه اذا كانت العلة وصفا لا يمكن جعلها معلولا والحكم علة نحو الكفار جنس يجلد بكرهم مائة فيرجم ثيبتهم كالمسلمين ٩ فان جلد المسائة غاية حد البكر والرجم غاية حد الثيب فاذا وجب في البكر غايةته وجب في الثيب ايضا غايةته فان النعمة كلها كانت اكمل فالجناية عليها تكون الخش فجزاؤها يكون اغلظ فاذا وجب في البكر المائة وجب في الثيب اكثر من ذلك وليس هذا الا للرجم فالشرع ماوجب فوق جلد المائة الا للرجم فنقول المسلمون انما يجلد بكرهم مائة لانه يرجم ثيبتهم فقد جعل المعلوم جلد البكر علة لرجم الثيب وجعلنا رجم الثيب علة لجلد البكر (والاحتراز عنه) اى عن التعليل بوجه لا يورد عليه هذا القلب (ان) لا يورد الحكمين بطريق تعليل احدهما بالآخر بل (يورد بطريق الاستدلال باحدهما) اى ثبوت احدهما (على) ثبوت (الآخر) اذا ثبت المساواة بينهما فى المعنى الذى بنى الاستدلال عليه اذ الامتناع فى جعل المعلوم دليلا على العلة بان يفيد التصديق بثبوته كما يقال هذه الخشبة مستها النار لانها محترقة نحو ان يقال ما يلزم بالنذر يلزم بالشروع اذا صح كاللحج فيجب الصلاة والصوم بالشروع فقالوا الحج انما يلزم بالنذر لانه يلزم بالشروع فنقول الغرض الاستدلال من لزوم المنذور على لزوم ما شرع لثبوت التساوى بينهما بل الشروع اولى لانه لما وجب رعاية ما هو سبب القرية وهو النذر فلان يجب رعاية ما هو القرية اولى (والا) اى وان لم يكن يجعل العلة معلولا والمعلوم علة (فخالصة) ليس فيها معنى المناقضة (فان قامت) المعارضة الخالصة (على نقيضه) اى علة ما ثبت المعلوم عليه (قبلت) المعارضة (وان) قامت (على علة) شيء (آخر فان قصر) ذلك الشيء الآخر (او تعدى الى مجمع عليه لا)

٩ هذا بناء على ان الاسلام ليس من شرط الاحصان عند الشافعى حتى لو زنى الذى الحر الثيب يرم (منه)

تقبل اما اذا قصر فلما سبق ان التعليل لا يكون الا للتعدية وذلك كما قلنا
الحديد بالحديد موزون مقابل للجنس فلا يجوز متفاضلا كالذهب والقضة
فيعارض بان العلة في الاصل هي الثمنية لا الوزن وتقبل عند الشافعي
لان مقصود المعارض ابطال علة وصف المعلل فاذا بين علة وصف آخر
احتمل ان يكون كل منهما مستقلا بالعلية وان يكون كل منهما جزء علة
فلا يصح الجزم بالاستقلال واما اذا تعدى الى مجمع عليه فليجوز ان يثبت
الحكم بطل شتى (وان) تعدى (الى مختلف فيه تقبل عند النظر) كما اذا قيل
الجص بالجص مكيل قوبل بجنسه فيحرم متفاضلا كالخطة فيعارض بان العلة
هي الطعم فيتعدى الى الفواكه ومادون الكيل كبيع الحفنة بالحفتين وجريان
الربوا فيهما مختلف فيه فقل هذا يقبل عند اهل النظر لان الخصمين قد اتفقا
على ان العلة احد الوصفين فقط اذ لو استقل كل بالعلية لما وقع نزاع في الفرع
المختلف فيه فاثبات علة احدها يوجب نفي علة الآخر وهذا بخلاف
ما اذا تعدى الى فرع مجمع عليه فانه يجوز ان يلتزم المعلل علة وصف
المعارض ايضا قولا بتعدد العلة كما اذا ادعى ان علة الربوا الكيل والوزن
ثم التزم ان الاقيات والادخار ايضا علة ليتعدى الى الارز لكن لا يمكنه
ان يلتزم ان الطعم ايضا علة لانه ينكر جريان الربوا في التفاح مثلا فان
قيل الكلام فيما اذا ثبت علة وصف المعلل وتأثيره وانتفاؤه بثبوت علة
وصف المعارض ليس اولى من العكس (اجيب) بان المراد ان ثبوت علة كل
منها يستلزم انتفاء علة الآخر بناء على ان العلة واحدة لا غير فلا يصح الحكم
بعلة احدها مالم يترجح وليس المراد انه يبطل علة وصف المعلل وتثبت
صحة علة وصف المعارض بمجرد المعارضة (لا) عند (الفقهاء) لانه
ليس لصحة علة احد الوصفين تأثير في فساد الآخر نظرا الى ذاتهما
لجواز استقلال العلتين (السابع القول بموجب العلة وهو التزام) السائل
(ما يلزمه المعلل) بتعليله (مع بقاء الخلاف في الحكم) المقصود وهذا معنى
قولهم هو تسليم ما اتخذته المستدل حكما لدليله على وجه لا يلزم تسليم
الحكم المتنازع فيه (وهو) يقع (على ثلاثة اوجه الاول ان يلزم) المعلل
بتعليله (ما يتوهم انه محل النزاع او ملازمه) مع انه لا يكون محل النزاع
ولا ملازمه فيكون القول بالموجب التزام السائل ما يلزم المعلل الخ (اما
بصريح عبارته) اى عبارة المعلل كما اذا قال القتل بالثقل قتل بما يقتل به فالبا

فلا ينافي القصاص كالقتل بالحرق فيجواب بان النزاع ليس في عدم
 المناقاة بل في ايجاب القصاص (او بحملها) اى بحمل المعارض عبارة
 الملعل (على غير مراده) اى الملعل كقوله مسح الرأس ركن في الوضوء
 فيسن تثليثه كمثل الوجه فنقول يسن عندنا ايضا لكن الفرض البعض
 لقوله تعالى برؤسكم وهو ربع او اقل والاستيعاب تثليث وزيادة فان
 الملعل يريد بالتثليث اصابة الماء محل الفرض ثلاث مرات ٦ والسائل يحمله
 على جملة بثلاثة امثال الفرض حتى لو صرح الملعل مراده لم يمكن القول
 بالموجب بل بتعين الممانعة (والثاني ان يلزم) الملعل بتعليقه (ابطال
 ما ينوهم) الملعل (انه مأخذ الخصم) وليس كذلك فالقول بالموجب
 التزام السائل مايلزم الملعل ابطال الحكم كما اذا قال الشافعي في السرقة
 اخذ مال الغير بلا اعتقاد اباحة وتأويل فيوجب الضمان كالعقب
 فيقال نعم الا ان استيفاء الحد بمنزلة البراء في اسقاط الضمان والثالث
 ان يسكت (الملعل) (عن) مقدمة (مشهورة) لشهرتها (والسائل يسلم)
 المقدمة (المذكورة ويبقى النزاع) في المطلوب للنزاع في المقدمة المطوية ثم
 ان المطوية اما ان يحتمل ان تنتج مع المذكورة نقيض حكم الملعل كقوله
 المرافق لا تقبل لان الغاية لا تدخل تحت الغيا كالليل يعني ٩ انها غاية
 كالليل فلا تدخل مثله فيكون هذا قياسا لدليلا آخر كما زعم صاحب التلويح
 فنقول نحن نسلم ذلك لكنه غاية للاسقاط ولو ذكر انها غاية للعسل
 لم يرد الامنعها واما ان لا تحتمله كقوله يشترط في الوضوء النية لان ما ثبت
 قرينة فشرطه النية كالصلاة فنقول ومن اين يلزم اشتراطها في الوضوء
 فهذا يرد لسكوته عن الصغرى اذ لو ذكرها لم يرد الامنعها نحو لانسلم
 ان الوضوء ثبت قرينة (واذا دفع) اى القياس بان اورد عليه الوجوه
 المذكورة من الدفع (تعين الانتقال) اى انتقال القائس في قياسه من
 كلام الى آخر والكلام المنتقل اليه ان كان في غير علة او حكم
 فهو حشوف في القياس خارج عن البحث والا فاما ان يكون في العلة فقط
 او الحكم فقط او العلة والحكم جميعا والانتقال في العلة فقط اما ان يكون
 لاثبات علة القياس او حكمه اذ لو كان لاثبات حكم آخر لكان انتقالا في العلة
 والحكم جميعا والانتقال في الحكم فقط ان كان الى حكم لا يحتاج اليه حكم
 القياس فهو حشوف في القياس خارج عن المقصود وان كان الى حكم يحتاج اليه

(حكم)

٦ وقال ليس التكرار
 ثلاث مرات لا يمكن
 القول بالموجب بل
 بتعين الممانعة بان يقال
 لانسلم ان الركنية
 توجب هذا بل
 المسنون في الركن
 التكميل كما في اركان
 الصلاة بالاطالة
 في القرآن والركوع
 والسجود لكن
 الفصل للاستوعب
 المحل لا يمكن تكميله
 الا بالتكرير لان تكميله
 بالاقالة يقع في غير
 محل الفرض وفي
 مسح الرأس المحل
 الذي هو الرأس
 متسع يمكن التكميل
 بدون التكرار
 فالاعتراض على
 تقدير الاول قول
 بموجب العلة وعلى
 تقدير الثاني ممانعة
 والتفصيل ان يقال
 ان اردتم بالتثليث
 جملة ثلاثة امثال
 الفرض فمخن قائلون
 به لان الاستيعاب
 تثليث وزيادة وان
 اردتم بالتثليث التكرار
 ثلاث مرات تمنع هذا
 في الاصل (منه)

٩ يعني ان الملعل يريد

حكم القياس فلا بد أن يكون أثباته بعلّة القياس والا يكون استخلا في العلة
والحكم جميعا والانتقال في العلة والحكم يجب أن يكون في حكم يحتاج إليه
حكم القياس والا يكون حشوا في القياس فصارت الأقسام المعبرة في المناظرة
أربعة أشار إلى الأول بقوله (أما من علة إلى) علة (أخرى لاثبات) العلة
(الأولى) وهي علة القياس وهذا القسم إنما يتحقق في الممانعة لأن السائل
لما منع وصف الجيب عن كونه علة لم يجد بدا من إثباته بدليل آخر كما إذا
قال الصبي المودع إذا استهلك الوديعة لا يضمن لأنه مسلط على الاستهلاك
فإنكروه الخصم احتج إلى إثباته ٧ وإلى الثاني بقوله (أو) من علة إلى
أخرى لاثبات الحكم (الأول) وهذا إنما يتحقق في فساد الوضع والمناقضة
لأنه يمكن دفعهما ببيان الملازمة والتأثير وإلى الثالث بقوله (أو) من علة
إلى أخرى لاثبات (حكم آخر) غير حكم القياس لكنه ليس باجنبي عنه
بل (يحتاج إليه) الحكم (الأول) وهو حكم القياس كقولنا إن الكتابة عقد
معاوضة يحتمل الفسخ بالأقالة فلا يمنع عن الصرف إلى الكفارة كالبيع
بشرط الخيار للبائع والأجارة فإن قال الخصم المانع عندي ليس عقد
الكتابة بل نقصان في الرق كعتق أم الولد والمدير قلنا الرق لم ينقص
وأثبتناه بعلّة أخرى ٤ كما إذا قلنا الكتابة عقد معاوضة فلا يوجب نقصانا
في الرق وإلى الرابع بقوله (وأما) من حكم (إلى) حكم (آخر) بالعلّة الأولى
(كذلك) أي يحتاج إليه الحكم الأول كما إذا أثبتنا نقصان الرق في المسئلة
الأولى بالعلّة كما نقول احتماله الفسخ دليل على أن الرق لم ينقص
وهذا إن القسمين إنما يتحققان في القول بالموجب لأنه لما سلم الحكم الذي
رتبة الجيب على العلة وادعى النزاع في حكم لم يتم مراد الجيب فينتقل
إلى إثبات الحكم المتنازع فيه بهذه العلة إن أمكنه والأفعلة أخرى (والكل
صحيح بالاتفاق إلا الثاني) فإنه مختلف فيه جوزه بعضهم لأن الغرض
إثبات الحكم فلا يبالي بأي دليل كان ونفاء آخرون لأنه لما لم يثبت الحكم
بالعلّة الأولى يعد انقطاعا في عرف النظار (فقليل) بناء على هذا الاختلاف
(قصة الخليل منه) قال مجوزوا هذا القسم إن قصة إبراهيم عليه السلام
حبث قال فإن الله يأتي بالشمس من المشرق الآية من هذا القليل (وقيل لا)
قال نافوه أنها ليست منه لأن كلامنا فيما إذا بان بطلان دليل المعلل وانتقل
إلى دليل آخر وأما إذا صح دليله فكان قدح المعارض فاسدا إلا أنه اشتمل

٣ أن الغاية المذكورة
في الآية غاية للفصل
والغاية لا تدخل
تحت المغيا فلا يدخل
المرافق في الفصل
والسائل يريد أنها
غاية للاسقاط فلا
تدخل في الاسقاط
فتبقى داخلة في
التسل فلو صرح
بالقدمة المطوية
لتعين شقها
(منه)

٧ بأن يقال التسليط
هو التمكن والتمكن
إثبات الممكنة والمودع
بالإبداع أثبت له
الممكنة لأنه قرب
الحل وأزال المانع
(منه)

٤ بأن يقال لو انتقض
فيكون نقصانه
بشبه الحرية بوجه
فلا يحتمل الكتابة
الفسخ وهو خلاف
الاجماع
(منه)

على تليس ربما يشتبه على بعض السامعين فلا نزاع في جواز الانتقال وقصة الخليل من هذا القليل فان معارضة اللعين كانت باطلة لان اطلاق المسجون وترك ازالة حياته ليس باحياء الا ان الخليل انتقل الى دليل اوضح وحجة ابهر ليكون نورا على نور ومع ذلك لم يجعل انتقاله خاليا عن تأكيد الاول وتوضيح وتبكيك للخصم وتفضيع كانه قال المراد بالاحياء اعادة الروح الى البدن فالشمس بمنزلة الروح للعالم فان كنت تقدر على احياء الموتى فاعد روح العالم اليه بان تأتى بالشمس من جانب المغرب ﴿ تذييل ﴾ عقب مباحث الادلة الصحيحة بالادلة الفاسدة التى يتحج بها البعض في اثبات الاحكام لبيان فسادها فيظهر انحصار الصحيحة في الاربعة وهذا غير التمسكات الفاسدة لانها تمسك بالكتاب والسنة لكن بطريق فاسدة غير صالحة للتمسك كفهوم المخالفة ونحوه (قديمتك) في اثبات الاحكام الشرعية (بمحجج فاسدة منها الاستصحاب) اى استحباب الحال وهو جعل الامر الثابت في الماضي باقيا الى الحال لعدم العلم بالمغير ففيه جعله مصاحبا للحال او العكس (وهو حجة عند الشافعى في) اثبات (كل حكم) نفيًا كان او اثباتًا (ثبت بدليل) يوجب (شمشك) اى وقع الشك (في بقاءه) اى لم يقع ظن بعدمه (بعضهم بالضرورة) اى قال بعض الشافعية ان ما تحقق وجوده او عدمه في زمان ولم يظن معارض يزيله فان لزوم ظن بقاءه امر ضرورى ولهذا يرسل العقلاء اصحابهم كما كانوا يشافهونهم ويرسلون الودائع والهدايا ويعاملون بما يقتضى زمانا من التجارات والقروض والديون (وبعضهم) استبعدوا دعوى الضرورة في محل الخلاف فتمسكوا بوجهين اشار الى الاول بقوله (ببقاء الشرائع) يعنى لو لم يكن الاستصحاب حجة لما وقع الجزم بل الظن ببقاء الشرائع لاحتمال طريان الناسخ واللازم باطل للقطع ببقاء شرع عيسى عليه الصلاة والسلام الى زمن نبينا عليه السلام وبقاء شرع نبينا الى يوم الدين والى الثانى بقوله (وبالاجماع على اعتباره) اى الاستصحاب (في) كثير من (الفروع) مثل بقاء الوضوء والحدث والملكية والزوجية فيما اذا ثبت ذلك ووقع الشك في طريان الضد (و) الاستصحاب (عندنا حجة في الدفع) اى دافع لاستحقاق الغير (لا في الاثبات) اى غير مثبت لحكم شرعى ولذا قلنا يجوز الصلح على الانكار ولم نجعل اصالة براءة ذمة المنكر حجة على المدعى ومبطلا

حق قبل الشهادة بانه
كان ملكا للمدعى
ويحكم به على الملك
في الحال (منه)

٧ فكما ان الحادث
لا يستغنى عن علة
الوجود فكذا الباقي
لا يستغنى عن علة البقاء
ولا نسلم انه يكفي في
الدوام علة الوجود
لجواز ان يدوم علة
وجود زيد ولا يدوم
زيد سلمنا لكن لا نسلم
ان دوامه ليس بممتد
لانه تضمنه ازمته
متمتدة بمتمتد (منه)

لعدواه ﴿فان قيل﴾ ان قام الدليل على جبرته لم شمول الوجود والا لزم شمول
العدم ﴿اجيب﴾ بان معنى الدفع ان لا يثبت حكم وعدم الحكم مستندا الى عدم
دليله والاصل في عدم الاستمرار حتى يظهر دليل الوجود (لان) الدليل
(الموجب) للحكم (لا يدل على البقاء) وهو ظاهر ضرورة ان بقاء الشيء
غير وجوده لانه عبارة عن استمرار الوجود بعد الحدوث ٧ وربما يكون الشيء
موجبا لحدوث شيء دون استمراره ﴿واعترض﴾ بانه ان اريد عدم الدلالة
قطعا فلا نزاع وان اريد ظنا فممنوع فدعوى الضرورة والظهور
في محل النزاع غير مسموعة خصوصا فيما يدعى الخصم بداهة تقيضه
وايضا لا يدعى الخصم ان موجب الحكم يدل على البقاء بل ان سبق الوجود
مع عدم الظن المناسفي والمدافع يدل على البقاء بمعنى انه يفيد ظن
البقاء والظن واجب الاتباع ﴿اقول﴾ الجواب ان البقاء لكونه غير
الوجود الاول وحاصلا بعده يحتاج الى سبب مبق غير السبب الاول
فان علم او ظن وجود السبب المتي فالحكم به لا بالاستصحاب والا فلا حكم
اذ لا موجب فليتأمل (و) الجواب عن الاول انا لا نسلم ان بقاء الشرايع
بالاستصحاب بل (بقاء الشرايع بدليل آخر) وهو في شريعة عيسى
عليه الصلاة والسلام تواتر نقلها وتواطى جمع قومه على العمل بها
الى زمن نبينا عليه الصلاة والسلام وفي شريعة نبينا عليه الصلاة والسلام
الاحاديث الدالة على انه لا نسخ لشريعته ﴿فان قيل﴾ هذا انما يصح فيما بعد
وقائه واماقبله فالدليل الاستصحاب لا غير ﴿قلنا﴾ قد تقرر في مباحث النسخ
ان النص يدل على شرعية موجه قطعا الى نزول النسخ وعدم بيان
النبي عليه الصلاة والسلام للنسخ يدل على عدم نزوله اذ لو نزل لينه
قطعا لوجب التبليغ عليه (و) الجواب عن الثاني انا لا نسلم ان البقاء
في الفروع للاستصحاب بل (البقاء في الفروع) انما هو بسبب ان الوضوء
والبيع والنكاح ونحو ذلك يوجب احكاما تمتد الى زمان ظهور المناقض
كجواز الصلاة وحل الانتفاع والوطى وذلك بحسب وضع الشارع فبقاء
هذه الاحكام ليس الا (لتحقق) هذه (الافعال الموجبة للاحكام الى ظهور
المناقض) لا لكون الاصل فيها هو البقاء ما لم يظهر المنزلة عله ما هو قضية
الاستصحاب وهذا ما يقال ان الاستصحاب حجة لبقاء ما كان على ما كان
للاثبات ما لم يكن والا للالزام على الغير قال علماؤنا التمسك بالاستصحاب
على اربعة اوجه * الاول عند القطع بعدم المغير بحسب او عقل او نقل

ويصح اجاعا كانطقت به الآية * قل لا اجد فيما اوحى الى * الثاني عند العلم بعدم المعبر والاجتهاد ويصح لبدء العذر لاجحة على الغير الاعند الشافعي وبعض مشايخنا لانه غاية وسع المجتهد * الثالث قبل التأمل في طلب المعبر وهو باطل بالاجاع لانه جهل محض كعدم علم من اسلم في دارنا بالشرايع وصلاة من اشتبهت عليه القبلة بلاسؤال وتحرر * الرابع لاثبات حكم مبتدأ وهو خطأ محض لان معناه اللغوى ابقاء ما كان فيه تغير حقيقته (ومنها) اى من الحجج الفاسدة (الاستدلال بعدم المدارك) اى الادلة حيث يقال كل ما لا دليل عليه فيجب نفيه (وهو) فاسد لانه (يوجب الجزم بالنقيضين عند فقد دليل الطرفين) وهو ظاهر (ومنها التقليد وهو اتباع الغير على اعتقاده) اى ذلك الغير (محق) في كلامه (بلا دليل على وجوب اتباعه) خرج به تقليد العاصي بالمجتهد فانه مستند الى دليل كاسيأتى (وهو ايضا) باطل لانه (يوجب ماسر) من الجزم بالنقيضين عند فقد دليل الطرفين

باب المعارضة والترجيح

لما كانت الادلة الظنية قد تتعارض فلا يمكن اثبات الاحكام بها الا بالترجيح وذلك بمعرفة جهاته عقب مباحث الادلة بمباحث المعارض والترجيح تيمما للمقصود فقال (اذا ورد دليلان) اراد بهما الظنيين اذ لا يقع التعارض بين القطعيين لامتناع وقوع المتنافيين فلا يتصور الترجيح لانه فرع التفاوت في احتمال النقيضين فلا يكون الا بين الظنيين (يقتضى احدهما عدم مقتضى الآخر) بعينه حتى يكون الايجاب واردا على ماورد عليه النفي (فان تساويا) اى الدليلان (قوة) اشار الى جواز تحقق التعارض بالترجيح على ما هو الصحيح اذ لا مانع من ذلك والحكم حينئذ هو التوقف وجعل الدليلين بمنزلة عدم ولا يلزم اجتماع النقيضين او ارتفاعهما او الحكم كالا يلزم شئ من ذلك عند عدم شئ من الدليلين (او كان احدهما اقوى) من الآخر لا بالذات بل (بوصف) تابع (فبينهما معارضة والقوة) المذكورة (رجحان) حتى لو قوى احدهما بالذات لا يكون رجحانا فلا يقال النص راجح على القياس لعدم التعارض وسيأتى تحقيقه ان شاء الله تعالى (ففى) معارضة (الكتاب) الكتاب (والسنة) السنة (يحمل) التعارض الصورى (على نسخ الاخير) اى كون الاخير ناسخا للاول (ان علم التاريخ) لامتناع حقيقة التعارض فى الكتاب والسنة لانه انما يتحقق اذا اتحد زمان ورودها والشارع منزله

٢ ولودفع التعارض
بان عمل باحدهما دون
الآخر يلزم الترجيح
بلا مرجح او بهما
لاجتمع النقيضان وان
لم يعمل بهما لارتفاع
(منه)

عن تنزيل دليلين متناقضين في زمان واحد بل ينزل احدهما سابقا والاخر لاحقا فاسمنا للاول لكننا اذا جهلنا التاريخ توهمنا التعارض واذا علمنا التقدم والتأخر جئنا عليه (والا) اى وان لم يعلم التاريخ (يطلب المخلص) اى يدفع المعارضة ويجمع بينهما ما يمكن ويسمى عملا بالشبهين (فان وجد المخلص) فيها) ونعمت (وان لم يوجد) المخلص (صير من الكتاب الى السنة) وتعتبر السنة متأخرة عن الكتاب فالآيتان تتساقطان بالتعارض ويقع العمل بالسنة المتأخرة ولا مجال لهذا اذا كان في جانب آيتان او ستان بان تتساقطا لآيتان بالتعارض ويعمل بالآية السالمة عنه لان اعتبار التأخر فيها لا يتصور لاتحاد النوع ولان الادنى يجوز ان يكون بمثابة التابع للاقوى فيرجح بخلاف المسائل مثلا قوله تعالى فاقروا ما ينسر من القرآن وقوله واذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا تعارضتا فصرنا الى قوله عليه الصلاة والسلام من كان له امام فقراءة الامام قراءته (و) صير (منها) اى من السنة اذا وقع التعارض بين السنتين (الى قول الصحابي مطلقا) اى سواء وافق القياس ولا (ان قدم) قول الصحابي على القياس (مطلقا) كما قال فخر الاسلام وابوسعيد البردعي (والا) اى وان لم يقدم مطلقا بل قدم فيما خالف القياس (ففي مخالف القياس) اى فيقدم قول الصحابي فيما خالف القياس كما قال الكرخي (ومنه الى القياس) مطلقا على الاول ومقيدا على الثانى (والا) اى وان لم يقدم على القياس اصلا كما قال الامام شمس الائمة (فكالقياس) اى يكونان في مرتبة واحدة (يعمل باحدهما بالتحري) كإساقى في القياسين (ان امكن) المصير من الكتاب الى السنة ومنها الى قول الصحابي ومنه الى القياس او منها الى احدهما على الخلاف السابق مثال تعارض السنتين ماروى النعمان بن بشير ان النبي عليه الصلاة والسلام صلى صلاة الكسوف كاتصلون ركعة وسجدة وماروت عائشة رضى الله تعالى عنها انه عليه الصلاة والسلام صلاها ركعتين باربع وكوعات واربع سجعات تعارضتا فصرنا الى القياس على سائر الصلوات (والا) اى وان لم يمكن المصير الى ما ذكر (تقرر الاصول) اى يعمل بالاصل ويقرر الحكم على ما كان عليه قبل ورود الدليلين (كما في سؤر الحمار حيث تعارضت الاخبار والآثار وامتنع القياس) من الاخبار اما الاخبار فكما روى انس رضى الله تعالى عنه انه عليه الصلاة والسلام نهى عن اكل لحوم الحمار

٦ والاولى ان قوله تعالى خاق لكم ما في الارض جميعا يدل ٣٧٠ على اباحة جميع الاشياء شرعا فنخص

الخلقة فان الناس لم يتركوا سدى في زمان من الازمنة قال الله تعالى وان من امة الا خلا فيها نذير ٦ فلو قدم الحاضر المغير للاباحة الاصلية لغيره المبيح المتأخر فتكرر التغير بالضرورة وتكرر التغير زيادة على نفس التغير فلا ثبت بالشك (و) نحو (المثبت) يؤخر ٤ (عن الثاني لما) من لزوم تكرار التغير لان الثاني لو جعل مؤخرا لغير المثبت المغير للنفي الاصلى وعن عيسى ابن ايان ان النفي كالمثبت وانما يطلب الترجيح من وجه آخر وقد دلت بعض المسائل على تقديم المثبت وبعضها على تقديم الثاني فاحتج الى بيان ضابط في تساويهما وترجيح احدهما على الآخر وهو ان النفي ان كان مبينا على العدم الاصلى فالمثبت مقدم والا فان تحقق انه بالدليل تساويا وان احتمل الاسمين ينظر ليتبين الامر ولهذا قلت (ان لم يعرف النفي بالدليل والا) اى وان عرف به (فمثل المثبت) اى فالثاني مثل المثبت في الدرجة فيحتاج الى الترجيح بطريق آخر (وان احتمل) النفي (الوجهين) اى ان يعرف بدليل وان يعرف بلا دليل بناء على العدم الاصلى (ينظر فيه) اى يتأمل في ذلك النفي فان تبين انه بالدليل يكون كالاتبات وان تبين انه بناء على العدم الاصلى فالاثبات اولى فالتنفي في حديث ميمونة وهو ما روى انه عليه الصلاة والسلام تزوجها وهو محرم مما يعرف بالدليل وهو هيئة المحرم فعارض الاثبات وهو ما روى انه تزوجها وهو حلال ورجح رواية ابن عباس على رواية يزيد بن الاصم لانه لا يعدله في الضبط والاتقان واذا خبر بطهارة الماء ونجاسته فالطهارة مما يعرف بالدليل ٢ فان بينه كان كالاتبات فيجب العمل بالاصل والا فالنجاسة اولى وعلى هذا الاصل تنفرع الشهادة ٩ على النفي (واما في) معارضة (القياس) عطفت على قوله ففي الكتاب (فلا نسخ) ان علم تأخر احدهما اذ لا مدخل للرأى في بيان انتهاء مدة الحكم (ولا تساقط) ان لم يعلم التأخر ولم يوجد المخلص كافي النصين حتى يعمل بعده بظاهر الحال اذ في النصين اتما يقع التعارض للجهل بالناسخ فلا يصح العمل باحدهما مع الجهل واما القياسان فكل منهما صواب بالنظر الى الدليل فيكون مفيدا في حق العمل وان كان بشرط الآتي (بل) الواجب على طالب الحكم ومن هو بصدد معرفته (العمل) بايهما شاء بشهادة قلبه وانما اشترط ذلك لان الحق واحد فالمتعارضان لا يقيان جهة في اصابة الحق ولقلب المؤمن نور يدرك به ما هو باطن لادليل عليه فيرجح عليه (واما

من عمومها ما ليس بمباح فقد ثبت الاباحة الشرعية في الكل وتكرر النسخ حقيقة وذلك اذا تقدم الحاضر على المبيح فان الحاضر رافع الاباحة الشرعية والمبيح رافع الحظر فيستكرر النسخ (منه)

٤ المراد من المثبت ما ثبت امر عارضا وبالنفي ما ينفيه ويبقى الامر الاول على ما كان عليه (منه) ٢ بان أخذ الماء من نهر جار وحفظه ولم يغب عنه يكون عارفا بطهارته بدليل يوجب العلم لابطاها الحال ويحتمل ان تكون الطهارة بناء على ظاهر الحال فلا يكون مثل الاثبات (منه)

٨ مما يعرف بدليل يكون اقرب الى الصدق فقبل الشهادة عليه والا لا تقبل (منه)

٩ وانما يترجح المثبت

(الترجيح)

الترجيح فهو) في اللغة أثبات الفضل في أحد جانبي المعادلة وصفا أي بما لا يقصد المماثلة فيه ابتداء كالحبة في العشرة بخلاف الدرهم فيها ومنه قوله عليه الصلاة والسلام زن وارجح نحن معاشر الانبياء هكذا نزن أي زدعايه فضلا قليلا يكون تابعا بمنزلة الجودة لاقدرا يقصد بالوزن للزوم الربوا وفي الاصطلاح (اثبات فضل أحد الدليلين المتماثلين وصفا) تميز من إضافة فضل إلى أحد (وقد علم مما سبق ببعض وجوهه) أي وجوه الترجيح الكائنة (في الكتاب والسنة بالمتن) وهو ما تضمنه الكتاب والسنة من الأمر والنهي والخاص والعام ونحو ذلك والترجيح باعتباره كترجيح النص على الظاهر والمفسر على النص والمحكم على المفسر ونحو ذلك (والسند) وهو الأخبار عن طريق المتن من متواتر ومشهور وآحاد مقبول أو مردود والترجيح باعتباره يقع في الراوي كالترجيح بفقهاء وفي الرواية كترجيح المشهور على الآحاد وفي المروي كترجيح المسموع من النبي عليه الصلاة والسلام على ما يحتمل السماع كما إذا قال أحدهما سمعت رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وقال الآخر قال رسول الله وفي المروي عنه كترجيح ما لم يثبت انكار لروايته على ما يثبت (والحكم) كترجيح الحظر على الإباحة (و) الأمر (الخارج) كترجيح ما يوافق لقياس على ما لا يوافق وكل من ذلك تفاصيل مذكورة في المطولات (و) علم مما سبق أيضا بعض وجوه الترجيح (في القياس بالأصل) أي بحسب أصله أما بقطعية حكم أصله لا يقال الظني لا يعارض القطعي لأن الترجيح إنما هو بين القياسين ولا يكون القياس بقطعية حكم أصله قطعيا وأما بحسب قوة ظن دلائله. الظنية فيتضمن ما يذكر في ترجيح النصوص وأما بالاتفاق على كونه شرعيا لا كالعدم الأصلي وأما بالاتفاق على عدم نسخه وأما بالاتفاق على جريه على سنن القياس وأما بالاتفاق على كونه معطلا في الجملة (و) بحسب حكم (الفرع) أما بمشاركتة الأصل في نوع الحكم والعلة ثم في نوع العلة ثم في نوع الحكم ثم في الجنس الأقرب فالأقرب وأما لنحو ما مر في النص بحسب الحكم من تقدم الحظر والوجوب على الندب والإباحة والكراهة والاثبات على النفي وأما لثبوته قبل القياس أجمالا والقياس لتفصيله فانه أولى من ثبوته ابتداء لاختلاف في الثاني وأما لقطع وجود العلة فيه وأما لقوة ظن وجودها (و) بحسب (العلة) أما لقطعيتها كالتنصوطة والمجمع عليها وأما بقوة مسلكها كالتنص الظاهر بحسب مراتبه السالفة

• لأنه يستمد الدليل
بخلاف النافي وكان
أقرب إلى الصدق
ولهذا قبلت الشهادة
على الإثبات دون
النفي (منه)

والاجاع على غيرها من المسالك واما بالاتفاق على صحة عليته فالتحمة
اولى من المتعددة والوصف الحقيقى من الاقناعى الاعتبارى والثبوتى
من العدى. والباعث من مجرد الامارة ان جوز والمنضبطة من المضطربة
والظاهرة من الخفية والمتعدية من القاصرة ان جوز والمؤثرة على الكل
وعلى هذا القياس (و) بحسب الامر (الخارج) ويجرى فيه ما مر فى النص
من الوجوه ومنه عدم لزوم المحذور من تخصيص علم وترك ظاهر وترجيح
مجاز وغير ذلك (وقد) جرت عادة القوم انهم (ذكروا فى الاخير) اعنى
القياس (اربعة) من وجوه الترجيح (الاول) قوة الاثر كما فى الاستحسان
والقياس اذ الاستحسان اذا قوى اثره يقدم على القياس وان كان ظاهر
التأثير اذ العبرة بالتأثير لا بالوضوح والخفاً لان القياس انما صار حجة
بالتأثير فالتفاوت فيه يوجب التفاوت فى القياس وهذا بخلاف الشهادة
فانما لم تصر حجة بالعدالة لتختلف باختلافها بل بالولاية الثابتة بالحرية
وهى مما لا يتفاوت وانما اشتراطها لظهور جانب الصدق (والثانى)
قوة ثباته اى الوصف (على الحكم) المشهود به والمراد به فضل التأثير
بان يكون الزم له من لزوم الوصف المعارض لحكمه ثبوت تأثيره بالادلة
المتعددة من النص والاجاع دون المعارض (كقولنا فى) صوم (رمضان
انه متعين) فلا يشترط تعيينه بالنية (كالتفل) فانه لتعينه لا يحتاج الى
تعيين النية (اولى من) قول الشافعى (انه فرض) فيشترط تعيينه
(كالقضاء) لان تأثير الفرضية فى الامثال لا التعيين ولذا جازا للحج بمطابق
النية ونية النقل عنده وتأدى الزكاة عندهبة جميع المال من الفقير او تصدقه
(والثالث كثره الاصول) التى يوجد فيها جنس الوصف او نوعه (كقولنا)
فى مسح الرأس (انه مسح فلا يسن تكراره كسائر المسوحات) اولى من قول
الشافعى (انه ركن فيسن تكراره كالنفل) اذ يشهد التأثير المسح فى عدم
التكرار اصول كمسح الخف والتيم والجوارب والجيرة ولا يشهد لتأثير
الركن فى التكرار الا القسلى قيل كثره الاصول ككثرة الرواة فى الخبر وايضا
الترجيح بها ترجيح بكثرة العلة قلنا العلة هو الوصف لا الاصل وكثرة الاصول
تفيد قوته ولزومه فهى كالشهرة او التواتر او موافقة رواية الاعلم نعم هذا
قريب من القسم الثانى بل الاول قال شمس الاثمة الثلاثة راجعة الى الترجيح
بقوة تأثير الوصف والجهات مختلفة فالمنظور فى قوة الاثر نفس الوصف

وفي الاخيرين الاصل (والرابع العكس) اى عدم الحكم عند عدم الوصف
 (كقولنا في مسح الرأس مسح فلا يسن تكراره اولى لانعكاسه) فان كل
 ما ليس بمسح يسن تكراره (من قوله ركن فيسن تكراره لعدم انعكاسه)
 لان المضمة متكررة وليست بركن * اعلم ان التعاض كما يقع بين الاقيسة
 فيحتاج الى الترجيح كذلك يقع بين وجوه الترجيح بان يكون لكل من القياسين
 ترجيح من وجه فشرع في بيانه فقال (واذا تعارض سباه) اى سببا الترجيح
 (فالداني) اى الوصف القائم به بحسب ذاته او بعض اجزائه (اولى من الحالى)
 اى الوصف القائم انذلك الشئ بحسب امر خارج عنه لوجهين اشار الى الاول
 بقوله (لسبق الذات) وجودا من الحال فيقع به الترجيح اولا فلا يتغير
 بما يحدث بعده كاجتهاد امضى حكمه قال شمس الأئمة رحمه الله تعالى
 اذا حكم بشهادة المستورين بالنسب او النكاح لرجل لم يتغير بشهادة
 عدلين لا آخر وليس ذلك الا لترجيح الذات على الوصف والى الثانى بقوله
 (وقيام الحال به) اى بالذات وما يقوم بالغير فله حكم العدم بالنظر الى ما يقوم
 بنفسه فلورجحنا الحالى العارضى لزم ابطال الاصل بالوصف كقولنا في صوم
 رمضان اذا وجد النية في اكثر اليوم يصح وقال الشافعى لا يصح لانقضاء
 النية في بعض العبادة وترجيحنا بالاكثر اولى من ترجيحه بالعبادة ﴿فان قلت﴾
 ما ذكرته انما يصح في ذات الشئ وحاله لا في مطلق الذات والحال اذ قد يقدم
 حال الشئ على ذات شئ آخر كحال الاب وذات الابن ﴿قلت﴾ قد اشير
 في تفسير الداني والحالى ان الكلام فيما اذا ترجح احد القياسين بما يرجع
 الى وصف تقوم به بحسب ذاته او اجزائه والآخر بما يرجع الى وصف يقوم
 بذلك الشئ بحسب امر خارج عنه كوصف الكثرة والعبادة للامساك
 فان الاول بحسب الاجزاء والثانى يجعل الشارع والا فكما ان العبادة
 حال الامساك فكذلك الكثرة ﴿تذيل﴾ كما ختم مباحث الادلة الصحيحة
 بالادلة الفاسدة وسماء تذييلاتكميلا للمقصود كذلك ختم بحث الترجيحات
 المقبولة ببحث المردودة وسماء تذييلا والمناسبة لا تخفى على الفطن فقال
 (وقد يرجح) اى يقع ترجيح احد المتعارضين على الآخر من قبل الشلبيعية
 (بوجوه فاسدة منها غلبة الاشباه) وهو ان يكون للفرع باحد الاصلين
 شبه من وجه واحد وبالاصل الآخر المخالف للاصل الاول شبه من وجهين
 أو وجوه (لان) القياس لم يجعل حجة الا لافادة غلبة الظن ولا شك

ان (الظن يزاد قوة بكثرتها) اى كثرة الاشياء (كالاصول) كاي زاد بكثرته
الاصول (قلنا الاشياء علل) اى اوصاف تصلح ان تجعل عللا (وكثرتها
اى كثرة العلل) (لا توجت ترجيحا) ككثرة الآيات والاخبار (بخلاف) كثرة
(الاصول) فان الوصف ههنا واحد وكل اصل يشهد بصحته فيوجب
قوته وثباته على الحكم فاما هناك فالاصل واحد والاصواف متعددة اذ كل
شبه وصف على حدة يصلح للجمع بين الاصل والفرع فكان من قبيل
الترجيح بكثرة الادلة مثاله قولهم ان الاخ يشبه الولد والوالد من وجه
وهو المحرمية ويشبه ابن العم بوجوه كجواز دفع الزكاة لكل واحد منهما
لصاحبه وحل حليلة كل لصاحبه وقبول الشهادة من الطرفين وجريان
القصاص بينهما بخلاف الولد مع الوالد فان القصاص لا يجري فيهما
من الطرفين فالشبه بابن العم اغلب فلا يعتق كابن العم وهذا باطل لما قلنا ان كل
شبه يصلح قياسا والترجيح بقياس آخر لا يجوز (ومنها) اى من الوجوه
الفاسدة (عموم الوصف) الذى جعل علة مثل ترجيح اصحاب الشافعي
التعليل بوصف الطعم في الاشياء الاربعة على التعليل بالكيل والجنس لان
وصف الطعم بعم القليل وهو الحفنة مثلا والكثير وهو الكيل والتعليل بالكيل
والجنس لا يتناول الا الكثير فكان التعليل بالطعم اولى (لانه اوفق بالمقصود)
لان المقصود من التعليل تعميم حكم النص (وهو فاسد لان الغلص اصل
الوصف) وهو النص فانه فرعه لكونه مستنبط منه (راجع على العام عنده)
لانه يجعل العام ظنيا والخاص قطعيا كما سبق في مباحث التخصيص (فكيف
يصح هذا) اى جعل العام راجعا على الخاص (و) اقول (فيه بحث) لان رجحان
خاص النص باعتبار الدلالة فان المقصود بالالفاظ الدلالة على المعاني ولما
كانت دلالة الخاص قطعية ودلالة العام ظنية عنده قدمه على العام بخلاف
العلة فان المقصود بها ليس الدلالة بل افادة حكم في الفرع والاعم افيد
(ولان التعدي غير مقصود) من التعليل (عنده) حيث جوز التعليل بعللة
قاصرة فبطل الترجيح بالعموم الذى هو عبارة عن زيادة التعدي (و) اقول
(فيه بحث ايضا) لانه وان جوز التعليل بالقاصرة لكنه معترف باولوية
المتعدية بالامرية (ومنها) اى من الوجوه الفاسدة (قلة الاجزاء) فالعلة
البسطة كالثنية او الطعم اولى من ذات جزئين (لقربه من الضبط
وبعد من الغلط والخلاف وهو فاسد لان العبرة بالمعنى لا الصورة) يعنى
ان الترجيح بالتفرد باعتبار صورة العلة وترجيحنا المتعدد فيما نقول

(باعتبار)

باعتبار التأثير الثابت بالنص كما فهمنا القدر والجنس من اشارة المماثلة المذكورة فيه فاین هذا من ذلك (ومنها) اى من الوجوه الفاسدة (كثرة الادلة لان الظن بها اقوى وابعد عن الغلط) اذ كل منها يفيد قدرا من الظن (ولان ترك الاقل اسهل) من ترك الاكثر (وهو فاسد لمعنى الترجيح) لغة وعرفا فانه يدل على الرجحان وهو لا يكون الا بالوصف التابع لا بالامر المستقل (ولان استقلال كل) من الادلة بافادة المقصود (جعل الغير) في حقها (كان لم يكن) لانه يؤدي الى تحصيل الحاصل (فان قيل) اى سر في انا نرجح بالكثرة في بعض المواضع كالترجيح بكثرة الاصول وكترجيح الصحة على الفساد بالكثرة في صوم غير منوى من الليل ولا ترجح بالكثرة في بعض المواضع كما لم نرجح بكثرة الادلة (اجيب) بان السرفيه ان الكثرة معتبرة في كل موضع تحصل بها فيه هيئة اجتماعية ويكون الحكم منوطا بالمجموع من حيث هو المجموع وانها غير معتبرة في كل موضع لا تحصل بها فيه تلك الهيئة ويكون الحكم منوطا بكل واحد منها لا بالمجموع وكثرة الاصول من الاول لانها دليل قوة تأثير الوصف فهي راجعة الى القوة فتعتبر وكذا الكثرة التي في الصوم فان الحكم قد تعلق بالاكثر من حيث هو هو لا بكل واحد وكثرة الادلة من الثاني لان كل دليل مؤثر بنفسه لا مدخل فيه لوجود الآخر اصلا فان الحكم منوط بكل واحد لا بالمجموع من حيث هو المجموع واذا بطل الترجيح بكثرة الادلة (فلا يرجح) اى لا يقع الترجيح بين الروايتين (بكثرة الرواة مالم تشتهر) اى مالم يبلغ الى حد الشهرة لان الهيئة الاجتماعية حينئذ تحصل (ولا) يرجح (نص باخر) اى بنص آخر (وكذا القياس) اى لا يرجح قياس بقياس يوافقه في الحكم دون العلة ليكون من كثرة الادلة اذ لو وافقه في العلة كان من كثرة الاصول لامن كثرة الادلة اذ لا يتحقق تعدد القياسين حقيقة الا عند تعدد العلتين لان حقيقة القياس ومعناه الذي به يصير حجة هو العلة لا الاصل

المقصد الثاني

من الكتاب (في الاحكام وما يتعلق بها) ٤ لما فرغ من مباحث الادلة شرع في مباحث الاحكام وما يتعلق بها من مباحث الحاكم والمحكوم به وعليه (وهو مرتب على اربعة اركان) كما كان في مباحث الادلة كذلك ركن في الحكم وركن في الحاكم وركن في المحكوم به وركن في المحكوم عليه وابتدأ بالحكم لان النظر فيه من المقاصد الاصلية ثم بالحاكم لان الحكم منه

٤ المراد بما يتعلق
بالاحكام الصل
والاسباب والشروط
والعلامات فان الحكم
يتعلق بالعلة تعلق
الوجوب والشروط
تعلق الوجود
وبالسبب تعلق
الافضاء وبالعلامة
تعلق المعرفة فالاحكام
تتعلق بالكل (منه)

ثم بالحكم به لان الخطاب يتعلق به اولا وبواسطة مضافه الى المكلف
وعبرة عن فعله يصير المكلف محكوما عليه * الركن (الاول في الحكم) عرفه
بعض الشافعية بخطاب ٩ الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين والخطاب توجيه
الكلام نحو الغير للافهام اذا ظهر والقيد الاخير لادخال خطاب المعلوم
على قول الشيخ والتعريف في افعال المكلفين للجنس مجازا في تناول حكم كل
مكلف بخصوصه كخواص النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وبه يندفع ما يقال
لا يندرج تحته حكم اذا حكم يتعلق بكل فعل لكل مكلف والخطاب جنس
وخرج باضافته الى الله تعالى خطاب غير الله وبوصفه بالتعلق بافعال
المكلفين خرج خطابه المتعلق بذاته وصفاته وافعاله قيل لكن يبقى تحته مثل
والله خلقكم وما تعملون والقصص فلا يطرده فزيد بالاقتضاء او التخيير اى اقتضاء
الفعل او تركه او تخييره بينهما ليخرج ذلك ثم اورد الاحكام الوضعية على انعكاسه
والوضع خطاب الشارع يتعلق شئ بالحكم التكليفي وحصول صفة له
باعتباره اى باعتبار تعلق شئ بالحكم ككونه دليلا له او سببا او شرطا
او مانعا او غير ذلك فزيدا والوضع تعميمه ولما كان الحكم في اصطلاحنا
ما ثبت بالخطاب لاهو قال (قلت وهو اثر خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين
بالاقتضاء او التخيير او الوضع فهو) اى الحكم بناء على هذا التعريف
(توعان) الاول (تكليفي و) الثاني (وضعي اما التكليفي) وهو اثر خطاب الله
المذكور (فاما ان يكون صفة لفعل المكلف كالوجوب ونحوه) من الحرمة
والندب فانها صفات للصلاة والقتل والنوافل مثلا (او) يكون (اثره)
اى لفعل المكلف ولا يبحث عنه ههنا (كالمالك) فانه اثر لفعله الذي هو
الشراء ونحوه (وما يتعلق به) كملك المتعة وملك المنفعة وثبوت الدين
في الذمة (والاول) اى ماهو صفة لفعل المكلف (اما ان يعتبر فيه) اى
في مفهومه وتعريفه (اولا) وبالدات (المقاصد الدنيوية) اى الحاصلة
في الدنيا كتفريغ الذمة المعتبرة في مفهوم صحة العبادة ٩ (او الاخرية) اى
الحاصلة في الآخرة كالثواب على الفعل والعقاب على الترك المعتبر في مفهوم
الوجوب ٨ وانما قيد الاعتبار بالاولوية لانه قديعتر في نحو العجدة الثواب
وفي نحو الوجوب تفريغ الذمة لكن لا اولا وليس المراد باعتبار المقصود
الدنيوى او الاخرى اثناء الحكم على حكم ومصالح متعلقة بالدين والآخر

٩ يعنى ان الخطاب في
اللغة توجيه الكلام
نحو الغير للافهام ثم
نقل الى ما يقع به
الخطاب وهو ههنا
الكلام النفسى الازلى
واختلف الاصوليون
في تسمية الكلام في
الازل خطابا فن
ذهب الى ان الخطاب
ما يقصد به افهام من
هو متهيء للفهم
قال لا يسمى الكلام
في الازل خطابا لانه
لم يقصد به افهام من
هو متهيء للعلم وفسر
الخطاب بالكلام
الموجه للافهام او
بالكلام المقصود منه
افهام من هو متهيء
لفهم ومن ذهب الى
ان الخطاب ما يقصد
به الافهام ولم يقصد
من هو متهيء للفهم
فلا يطرده قال يسمى
الكلام في الازل
خطابا لانه يقصد به
الافهام في الجملة
(منه)

اذ من البعيد ان يقال صحة الصلاة مبنية على حكمه دنيوية وحرمة الخمر على حكمه اخروية ﴿فان قيل﴾ ليس في صحة التوافل تفريع الذمة ﴿قلنا﴾ لازم بالشروع فحصل بادائها تفريع الذمة اما عبادة الصبي في حكم المستثنى كما سيجي في بحث العوارض فالكلام ههنا في فعل المكلف فقط (والاول) وهو الذي يعتبر فيه المقاصد الدنيوية (ينقسم الفعل باعتباره الى صحيح وباطل وفاسد والى منعقد وغيره ونافذ وغيره ولازم وغيره) وذلك لان المقصود الدنيوي في العبادات تفريع الذمة وفي المعاملات الاختصاصات الشرعية وهي الاغراض المترتبة على العقود والفسوخ كملك الرقبة في البيع وملك المتعة في النكاح وملك المنفعة في الاجارة واليئونة في الطلاق وكذا معنى صحة القضاء ترتب ثبوت الحق عليه ومعنى صحة الشهادة ترتب لزوم القضاء عليها فرجع ذلك الى المعاملات فيكون الفعل موصلا الى المقصود الدنيوي كما ينبغي يسمى صحة والفعل صحيحا وكونه بحيث لا يوصل اليه ٤ اصلا يسمى بطلانا والفعل باطلا وكونه بحيث يقتضى اركانه وشرائطه الايصال اليه لا اوصافه الخارجية يسمى فسادا والفعل فاسدا ثم في المعاملات احكام اخر منها الانعقاد وهو ارتباط اجزاء التصرف شرعا فالبيع الفاسد منعقد لا صحيح ثم النفاذ ترتب الاثر عليه كالمالك مثلا فيبيع الفضولي منعقد لاناخذ ثم اللزوم كونه بحيث لا يمكن رفعه ويعلم منها مقابلاتها فظهر بزيادة قيد كما ينبغي في تعريف الصحيح الفرق بينه وبين النافذ وصحة مقابلة الصحيح للفاسد فليأمل (والثاني) وهو ان يعتبر فيه المقاصد الاخروية (ينقسم الفعل باعتباره الى قسمين الاول عزيمة وهي ما شرع ابتداء غير مبنية على اعذار العباد فان كان ايتاؤه راجحا على تركه عند الشارع بالنص عليه اوعلى دليله (فع المنع) من الترك (بقطعي) من الادلة (فرض ومع المنع) من الترك (بظني) من الادلة (واجب و) ان كان ايتاؤه راجحا على تركه (بلا منع) من الترك (سنة ان كان) ذلك الفعل (طريقة مسلوكة في الدين) سلكها الرسول عليه السلام او غيره ممن هو علم في الدين قال النبي عليه السلام عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدى (والا) اي وان لم تكن طريقة مسلوكة في الدين (فتقل) ويسمى مستحبا ومندوبا ايضا (وان عكس) عطف على قوله فان كان ايتاؤه راجحا على تركه اي ان كان تركه راجحا على ايتائه (فع المنع)

٩ فان صحة العبادة كونها بحيث توجب تفريع الذمة فالمعتبر في مفهومها اعتبارا اوليا انما هو المقصود الدنيوي وهو تفريع الذمة وان كان يتبعها الثواب مثلا

٨ فان الوجوب كون الفعل بحيث لو اثنى به يثاب ولو ترك يعاقب فالمعتبر في مفهومه اعتبارا اوليا هو المقصود الاخرى وهو الثواب بالفعل والعقاب بالترك وان كان يتبعه المقصود الدنيوي كتفريع الذمة (منه)

٤ بأن يكون عدم ايصاله اليه من جهة خلل في اركانه وشرائطه (منه)

فالتصنيف بالصحة والفساد حقيقة هو الفعل لانفس الحكم وانما يطلق عليهما لفظ الحكم لثبوتها بخطاب الشرع (منه)

من الإتياء (حرام وبلا منع) منه (مكروه وان استويا) أى طرفا الإتياء
 والترك في نظر الشارع بان يحكم بذلك صريحا اودلالة بقربنة ان الكلام
 في متعلق الحكم الشرعى فيخرج فعل البهائم والصبيان والمجانين ونحو
 ذلك (فباح) (فان قلت) جميع ذلك من اقسام ما يعتبر فيه المقاصد الاخرية
 وليس في هذه التعريفات الاستفادة من التقسيم اشارة الى ذلك (اجيب) بانه
 يجوز ان تكون التعريفات المذكورة رسوما لاحدودا ولو سلم في الرجحان
 والاستواء اشارة الى معنى الثواب والعقاب (فان قلت) قد يكون الوجوب
 والحرمه ونحو ذلك من اقسام ما هو اثر لفعل المكلف لاصفة له كإباحة
 الانتفاع الثابتة بالبيع وحرمة الوطى الثابتة بالطلاق (اجيب) بانها من
 صفاته ايضا اذا لانتفاع والوطى فعل المكلف ولا منافاة بين كون الحكم
 صفة لفعل المكلف واثر له (فان قلت) عد المباح من قبيل الحكم التكليفي غير
 صحيح لان التكليف الزام ما فيه كلفة ومشقة ولا الزام في الإباحة (قلت) ذلك
 من باب التغليب (فان قلت) لا يخفى ان الرخصة الآتية ايضا تنصف بهذه
 الاحكام كالرخصة الواجبة او المندوبة والمباحة فلا معنى للتخصيص
 بالعزيمة (قلت) اتصافها بها من ضرورة كونها من اقسام ما يعتبر فيه
 المقاصد الاخرية ولا يلزم من ذلك صحة تقسيمها الى تلك الاقسام فانها
 مبنية على امرين احدهما وجود الاقسام على التمام وهو في الاولى لا
 في الثانية اذ لا رخصة تسمى سنة او حراما تستوجب العقاب والثاني كون
 الجهة التي بها صح التقسيم وحصل الاقسام معتبرة في المقسم اولا وبالذات
 ولا يكتفى وجودها فيه بالجملة فان اللفظ الموضوع اذا قسم من حيث
 الوضع الى الظاهر والنص والمفسر والمحكم لم يصح بل يجب تقسيمه
 الى الخاص والعام والمشارك فكذا الحال ههنا فان جهة المشروعية
 التي هي مبنى التقسيم الى الاقسام المذكورة وان وجدت في الرخصة لكنها
 ليست اولا وبالذات كافي العزيمة بل الاعتبار فيها بالذات جهة الخفة المبنية
 على العذر كما يظهر ان شاء الله تعالى واذا عرفت ما ذكرنا من مفهومات
 الاقسام (فالقرض لازم علما وعملا) اى يلزم اعتقاد حقيقته والعمل بموجبه
 ثبوته بدليل قطعي (فيكفر منكروه) بالقول او الاعتقاد (و) يكفر
 (مستخفه) ايضا لان الاستخفاف بشرعى يقضى يوجب الكفر لانه دليل
 الانكار (ويفسق تاركه بلا عذر) كالاكرام والتسيان (وقد يطلق)

القرض (على) ما لم يثبت بدليل قطعي بل على (ما يفوت الجواز بفوته) ويسمى فرضا عمليا كالوتر عند أبي حنيفة حتى يمنع تذكره صحة الفجر كذكر العشاء ومقدار الرابع في مسح الرأس فإذا لم يثبت بدليل قطعي (فلا يتقرر منكروه بل يفسق) أي يحكم بكونه ضالا وفلسقا (أن استخف بإخبار الآحاد) لأن رد خبر الواحد والقياس بدعة (لأن كان مأولا) فإنه لا يفسق ولا يضل لأن التأويل في مظانه من سيرة السلف (ثم إن حصل المقصود من شرعيته بمجرد حصوله ففرض كفاية) كالجهاد المقصود منه إعلاء كلمة الله بإذلال أعدائه (وحكمه للزوم على كل) أي على كل واحد من مخاطبين (وسقوطه بفعل البعض) لأن الجميع إذا تركوا أعموا فلو لم يكن للزوم على كل للأعمى بالترك فإن قيل (رفع الحكم نسخ ولا نسخ بعد النبي عليه السلام) قلنا ليس رفع الحكم مطلقا نسخا بل إذا كان بدليل شرعي متراخ وهذا ارتفاع بطريق عقلي لا ارتفاع شرطه وهو فقد المقصود وقيل يجب على البعض لأنه لو وجب على الجميع لما سقط بفعل البعض (قلنا) فلان لم يلزم الزوم كيف وقد سقط ما في ذمة الأصيل بإداء الكفيل والاختلاف في طرق الإسقاط لا ينافي وحدة الساقط في الحقيقة كما في الكفالة (وان لم يحصل المقصود من شرعيته) لكل أحدا لا بصوره منه (ففرض عين) كتحصيل ملكة الخضوع للخالق بقهر النفس الإمارة بتكرار الأغراض عما عداه والتوجيه إليه في الصلاة (وحكمه للزوم على من فرض عليه حتما) وقطعا حتى لا تبرا ذمته بإداء غيره (وقد يفرض واحد مبهم من أمرين فصاعدا كما في خصال الكفارة) فإن الواجب عندنا أحدهما مبهما وتحقيقه أن الواحد من تلك الأمور من حيث مفهومه الذي لا يتعداها معلوم ومن حيث تعد ما صدق عليه مبهم وتخريفه ومعنى وجوبه وجوب تحصيله في ضمن معين ما وإن كان نفسه واحدا جنسيا ومعنى تخييره التخيير في إيقاعه بين المعينات وإن كان الواجب معلوما كلف بإيقاعه معينا لكن بتوقف إيقاعه كذلك على خصوصيات خير بينها (والواجب لا يلزم الأعمال) أي لاعلم (فهو كالقرض العملي الآتي القوت) أي فوت الجواز بفوته فإن الواجب ليس مثله في ذلك بل في أن جاحده لا يكفر بل يفسق أن لم يكن مأولا وقد استخف بإخبار الآحاد (وقد يطلق) لفظ الواجب (على الفرض أيضا) فيكون أعم من الفرض والواجب بمعنى أن يكون ابتأؤه راجعا على تركه مع المنع سواء ثبت بقطعي أو ظني كقولهم الصلاة

واجبة والزكاة واجبة ونحو ذلك (وتارك كل) من الفرض والواجب (يستحق العقاب) للآيات والاحاديث الدالة على وعيد العصاة الا ان يعفو الله تعالى بفضله وكرمه وبتوبة العاصي وندمه للنصوص الدالة على العفو والمغفرة ولانه حق الله تعالى فيجوز له العفو وعند المعتزلة لا عفو ولا غفران بدون التوبة وهي مسألة وجوب الثواب والعقاب على الله تعالى عندهم (والسنة نوعان) الاول (سنة الهدى) اى مكمل الدين (وتاركها) مسيء (يستحق اللوم) كصلاة العيد والاذان والاقامة والصلاة بالجماعة والسنن الرواتب ولذا لو تركها قوم او اهل بلدة عوتبوا وان اصرروا قوتلوا وهي التي قال محمد في كتاب الاذان تاركه واخرى اساء (و) الثاني سنة (الزوائد وتاركها لا يستحقه) اى اللوم كتطويل اركان الصلاة وسيرة النبي عليه السلام في لباسه كالبيض وقيامه وقعوده وهي التي قال محمد في كتاب الاذان وغيره لا بأس (ومطلقها) اى مطلق السنة بان يقال ان من السنة كذا (مطلق عندنا) اى شامل لسنة النبي عليه الصلاة والسلام وسنة غيره خلافا للشافعي فانها عنده مختصة بسنة الرسول عليه السلام (وقد تطلق) السنة (على الثابت بها) كما روى عن ابي حنيفة ان الوتر سنة وعليه يحمل قولهم عيدان اجتماعا احدهما فرض والاخر سنة اى واجب بالسنة (والنفل ثواب فاعله عليه) اى يستحق الثواب (ولا يسيء تاركه) اورد عليه صوم المسافر والزيادة على ثلاث آيات في قراءة الصلاة فان كلا منهما يقع فرضا ولا يذم تاركه واجب عن الاول بان المراد الترك مطلقا وعن الثاني بان الزيادة قبل تحققها كانت نفلا فانقلب فرضا بعد تحققها لدخولها تحت قوله تعالى فاقرأ ما تيسر من القرآن كالنافلة بعد الشروع تصير فرضا حتى لو افسدها يجب القضاء ويعاقب على تركها كما سيأتى (وهو دون) سنن (الزوائد) في المرتبة لانها صارت طريقة مسلوكة في الدين وسيرة النبي عليه الصلاة والسلام بخلاف النفل (ويلزم) النفل (بالشروع فيه قصدا) حتى يجب المضي فيه ويعاقب فيه على تركه لقوله تعالى لا تبطلوا اعمالكم وفي عدم الاتمام ابطال المؤدى ولان المنذور قد صار لله تعالى تسمية بمنزلة الوعد فيكون ادنى حالا مما صار لله تعالى فعلا وهو المؤدى ثم ابقاء الشيء وصيانته عن البطلان اسهل من ابتداء وجوده واذا وجب اقوى الامرين وهو ابتداء الفعل لصيانة ادنى الشئين وهو ما صار لله تعالى تسمية فلان

والسنة على ثلاثة اقسام سنة مؤكدة وسنة زائدة وسنة هدى فالاولى ما واظب عليه رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم مع تركه مرة او مرتين وفي اتيانه ثواب تركه اساءة وكرهية واعتاب لعقاب وهي مثل السنن الرواتب والنكاح والثانية هي ما لم يواظب عليه السلام على ذلك وفي اتيانه ثواب وليس تركه شئ والثالثة هي التي من شعائر الدين كالاذان والاقامة والختان وفي اتيانه ثواب اكثر من ثواب المؤكدة وفي تركه نوع عقوبة دون عقوبة الواجب فكل سنة هدى سنة مؤكدة من غير عكس (منه)

يجب اسهل الامرين وهو ابقاء الفعل لصيانة اقوى الشئين وهو ماصار
 لله تعالى فعلا اولى واتماقال قصدا احترازا عما اذا شرع في الصلاة الوقتية
 ظانا انه لم يصلها وقد صليها فيكون نفلا مشروعا فيه ولا يجب اتماها
 لانه لم يشرع فيها قصدا (والحرام يستوجب العقاب) اى يستحق فاعله
 العقاب على فعله (وهو) اى الحرام (امالينه ان كان منشأ الحرمة عنه)
 كالخمر والخنزير والميتة (اوغيره ان كان) منشأ الحرمة (غيره) اى غير
 ذلك الحرام كاكل مال القبر والفرق بينهما ان النص تعلق فى الاول
 بعينه فاخرج المحل عن قبول الفعل فعدم محله كصب الماء
 وليس ذلك من قبيل اطلاق المحل على الحال او حذف المضاف وفى الثانى
 يلاقى الحرمة الفعل والمحل قابل له كالمنع عن الشرب وقد سبق زيادة
 بسطه فى بحث الحقيقة والمجاز (والمكروه) نوعان الاول (تنزيهى) وهو
 (الى اللحل اقرب) النوع الثانى (تحريمى) وهو (الى الحرمة اقرب) والفرق
 بينهما من وجهين * الاول انهما بعد ان لا يعاقب فاعلهما يعاتب بالثانى
 اكثر من الاول والثانى ان يتعلق بالثانى مخذور دون العقوبة بالنار كحرمان
 الشفاعة لقوله عليه السلام من ترك سننى لم تله شفاعةى ﴿فان قلت﴾ كيف
 التوفيق بينه وبين قوله عليه السلام شفاعةى لاهل الكبائر من امتى
 ﴿قلت﴾ المنفى بالاول استحقاق الشفاعة والمثب بالثانى حقيقتها اذ من
 الجائر ان يستحق احد بسبب تقصيره الحرمان عن الشفاعة ويشفعه
 الرسول عليه الصلاة والسلام بسبب كمال شفقتة لامته العصاة اللهم
 لا تجعلنا من المحرومين من شفاعة (وهذا) اى المكروه التحريمى (حرام
 عند محمد) اى حكمهما واحد وهو استحقاق العقاب على الترك (لكن)
 لا بدليل قطعى بل (بظنى فيقابل الواجب) كما يقابل الحرام الفرض
 (و) القسم (الثانى رخصة ٩ وهى ماشرع ثانيا مبنا على العذر وهى)
 انواع (اربعة نوعان من الحقيقة) اى رخصة حقيقة لكن (احدها حق
 بكونه رخصة من الآخر ونوعان من المجاز) يطلق عليهما اسم الرخصة
 مجازا لكن (احدها اتم فى المجازية) اى ابعد من حقيقة الرخصة (من
 الآخر) وجه الضبط ان الرخصة ان حصلت مع قيام سبب العزيمة
 فحقيقة والافجاز والحقيقة ان كانت مع عدم تراخى حكم السبب فالحق
 بكونها رخصة والافغيره والمجاز ان لم يكن له شبه حقيقة الرخصة بالنظر

٩ من قسمى مايعتبر
 فيه اولا بالذات
 المقصد الاخرية
 هو ان لا يكون
 حكما اصليا بل
 يكون مبنا على
 اعذار العباد فسمى
 رخصة ويقابلها
 العزيمة فحرمة اجراء
 كلمة الكفر على
 اللسان عزيمة لانه
 حكم اصلى وباصلها
 للمكروه رخصة لانه
 غير اصلى بل هو
 مبنى على اعذار
 العباد (منه)

الى غير محلها بل كان نسفا قائم في المجازية والافغيره (اما الاول فاستتبع مع قيام المحرم والحرمة) فان قيل (يُلزم منه اجتماع الضدين وهما الحرمة والاباحة في شيء واحد) اجيب بان معنى الاستباحة ههنا ان يعامل معاملة المباح بترك المؤاخذه وتركها لا يوجب سقوط الحرمة لجواز العفو (كاجراء المكره كلمة الكفر على اللسان وقلبه مطمئن بالايمان) وكافطار المكره في رمضان وجنائه على الاحرام وعلى اتلاف مال الغير وسائر الحقوق المحرمة كالدلالة على مال الغير وكما في ترك الخائف على نفسه الامر بالمعروف وكما في تناول مال الغير مضطرا (وحكمه ان يوجر ان قتل باخذ العزيمة) اما الرخصة فلان حق الغير لا يفوت الا صورة لبقاء التصديق معنى في الكفر اكراها والقضاء في الصوم والجزاء في الاحرام والضمان في مال الغير والانكار بالقلب في ترك الامر بالمعروف وحق نفسه يفوت صورة تخراب البنية ومعنى بزهاق الروح فله ان يقدم حقه واما الاجران قتل فلانه بذل نفسه حسبة في دينه لاقامة حقه تعالى وهو مشروع كالجهاد على طمع الظفر على الاعداء او النكاية والاضرار عليهم او اغراء المسلمين وقد فعله غير واحد من الصحابة ولم ينكره الرسول عليه الصلاة والسلام عليهم بل بشر بعضهم بالشهادة اما اذا علم بقتله من غير شيء من ذلك لا يسهل الاقدام ولو قتل لا يكون مثابا لانه التي نفسه في المهلكة من غير اعزاز للدين وفي بذل النفس اقامة للمعروف تفريق لجمع الفسقة ظاهرا فان اسلامهم يدعو الى ان ينكأ في قلوبهم وان لم يظهروه (واما الثاني فاستتبع مع قيام سبب للعزيمة ومحرم للرخصة (تراخي حكمه) المراد بالاستباحة ههنا مطلق الاذن لا بمعنى تساوى الطرفين لنا في حكمه الآتي) فان قيل (المحرم قائم في القسمين جميعا فكيف اقتضى تأييد الحرمة في الاول دون الثاني) قلنا (العلل الشرعية امارات جاز تراخي الحكم عنها وقد ورد النص بذلك فيحتمل بخلاف ادلة الوجوب للايمان فانها عقلية قطعية لا ينصور فيها التراخي عقلا ولا شرعا فتقوم الحرمة بقيامها وتدوم بدوامها (كافطار المسافر) فان السبب الموجب للصوم والمحرم للافطار وهو شهود الشهر وتوجه الخطاب العام قائم لعموم قوله تعالى فن شهد منكم الشهر فليصمه لم اى حضر ولذا لو ادى كان فريضا والحكم وجوب الصوم وقد تراخي لقوله تعالى فعدة من ايام اخر (و) حكمه ان (العزيمة

فيه ان الحرام ممنوع
التعرض وهذا ليس
ممنوع التعرض فلا
يكون حراما وهذا
ليس الا فرق لفظي
(منه)

(اولى) عندنا لقيام سبب العزيمة ولان الرخصة انما شرعت لليسر وهو حاصل في العزيمة ايضا فالأخذ بالعزيمة موصل الى ثواب تختص بالعزيمة ومتضمن ليسر تختص بالرخصة فالأخذ بها اولى (الا ان تضعفه) العزيمة كالصوم للمسافر فيكون الفطر اولى حتى لو صبر فقاتل نفسه لان القتل صدر من المكروه مباشرة بلا حصول المقصود وهو حق الله تعالى بخلاف المقيم المكروه على الافطار حتى قتل فانه ليس قاتل نفسه لان القتل صدر من المكروه الظالم والمكروه في الصبر مستديم للعبادة مستقيم على الطاعة فيوجروا انما كان الاول احق بكونه رخصة من هذا لان في هذا وجد سبب الصوم لكن تراخي حكمه بالنص فكان بالافطار شبهة حكما اصليا في حق المسافر بخلاف الاول فان الحكم الاصل الذي هو الحرمة قائم فيه مع المحرم وليس فيه شبهة كون استباحة الكفر حكما اصليا اصلا فيكون الاول احق بكونه رخصة من الثاني (واما الثالث) الذي هو رخصة مجازا وهو اتم في المجازية وابدع عن الحقيقة من الآخر (فاوضح عنا) اى ارتفع ولم يشرع علينا (من الاصر) هو الثقل الذي يأصر صاحبه اى يجبسه من الحراك جعل مثلا لثقل تكاليفهم وصعوبتها مثل اشتراط قتل النفس في صحة التوبة (والاغلال) هي ايضا مثل لما كانت في شرايعهم من الاشياء الشاقة ككتيعين القصاص في العمد والخطأ وقطع الاعضاء الخاطئة وقطع موضع النجاسة ونحو ذلك مما كانت في الشرايع السالفة فن حيث انها كانت واجبة على غيرنا ولم يجب علينا توسعة وتخفيفا شابهت الرخصة فسميت بها لكن لما كان السبب معدوما في حقنا والحكم غير مشروع اصلا لم يكن حقيقة بل مجازا (واما الرابع) الذي هو رخصة مجازا لكنه اقرب الى حقيقة الرخصة من الثالث (فا سقط عنا) مع مشروعيته لنا في موضع آخر المراد السقوط عن بعض الامة مع المشروعية لبعض آخر فن حيث انه سقط مكان مجازا ومن حيث انه مشروع لبعضنا كان شبيها بحقيقة الرخصة بخلاف الثالث فانه ليس بمشروع في حقنا اصلا فيكون ابعد عن الحقيقة (كالمسلم) فانه بيع والاحل في البيع ان يلاقى الاعيان لنهييه عليه الصلاة والسلام عن بيع ما ليس عند الانسان وهذا حكم مشروع في سائر البياعات لكنه

سقط في السلم حتى لم يبق التعيين مشروعا أصلا (وكان الحر والميتة المضطر
والمكره) فان حرمة تناولهما ساقطة في حقهما خوفا للهلاك على النفس
حتى لم يبق مشروعة عندنا وتبدلت بالإباحة حتى اذا صبر ومات اثنان علم
بالإباحة في هذه الحالة لان في انكشاف الحرمة خفاً يعذر بالجهل كذا ذكره
الامام الاسيحياني * قيل في وجه سقوط الحرمة لنا الاستثناء المذكور في قوله
تعالى الا ما اضطررتم اليه وحكم المستثنى يضاد حكم المستثنى منه فيقتضي
ثبوت ضد الحرمة المذكورة في المستثنى منه وهو الحل (اقول) فيه
بحث لانه قول بمفهوم الاستثناء وهو ليس بمنهنا كاسبق فالصواب ان
يقال الكلام المقيد بالاستثناء يكون عبارة عما وراء المستثنى فيثبت
التحرية في حالة الاختيار وقد كانت مباحة قبل التحريم فبقيت في حالة الضرورة
على ما كانت عليه (فان قيل) استثناء اجراء كلمة الكفر على اللسان حال
الضرورة متحقق لقوله تعالى من كفر بالله من بعد ايمانه الا من اكره وقلبه
مطمئن بالايمان مع انه لم يدل على اباحته (اجيب) بانه ليس استثناء
من الخطر بل هو استثناء من الغضب اذا التقدير من كفر بالله من بعد ايمانه
فعلينهم غضب من الله الا من اكره فينتفي الغضب بالاستثناء ولا يدل انتفاؤه
على ثبوت الحل لجواز ان يكون مستباحا ووجه آخر وهو ان حرمة الخمر
لصيانة عقله ودينه والميتة لصيانة بدنه عن سرابية الخبث ولا صيانة للبعض
عند فوت الكل (وكقصر المسافر) فانه رخصة اسقاط عندنا فاقام
المسافر بنية الظهر لا يجوز كاتمام الفجر ونية الظهر والنفل اساءة وترك
القعدة الاولى مفسد لما روى ان عمر رضي الله تعالى عنه قال لرسول الله
صلى الله تعالى عليه وسلم انقص الصلاة ونحن آمنون فقال عليه السلام
ان هذه صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته واتصدقوا بما لا يحتمل
التملك اصلا وان كان بمن لا يلزم طاعته اسقاط محض لا يرتد بالرد كقوة
القصاص او هبته او تصدقه او تملكه من الولي ونحو ذلك فمن يلزم طاعته
اولى بان لا يتوقف على القبول لان تملك الله تعالى في محل قبله لا يرتد
مطلقا كالارث بخلاف تملكنا في الاعيان ففي محل لا يقبله اذا لم يرتد
من العبد فن الله تعالى اولى ولان التخيير انما يثبت للعبد اذا تضمن رفقا
ولا رفق في هذا التخيير لتعين القصر له بخلاف التخيير في انواع الكفارة
وجزاء الصيد والحلق لاختلاف اجناسها وبخلاف رخصة الصوم

اما سقوط الحرمة
المضطر فبالنص
للاستثناء واما في
المكره فلان فيه نوع
اضطرار اذا كان
ملجأ اذ فيه خوف
تلف النفس كحالة
المخمصة فيكون
داخلا تحت النص
بدلالة او بابت بدلالة
النص ان اقتصر
الاضطرار بالمخمصة
لما فيه من الخوف
المذكور ايضا والله
اعلم (منه)

فان اليسر متعارض اذ مشقة السفر معارضة بخفة الشركة مع المسلمين
ورفق الإقامة بمشقة الانفراد فصار الصوم اولى لاصالته ﴿فان قيل﴾ اكمال
الصلاة ان كان اشق فتوابه اكثر فيفيد التحير ﴿اجيب﴾ بان الثواب
الذى يكون باداء الفرض فيهما سواء (ومسح المتخفف) فان غسل الرجل
الذى هو عزيمة سقط في مدة المسح رخصة لان استئثار القدم بالخف
يمنع سرية الحدث الى القدم فيثبت ان الغسل ساقط وان المسح شرع
للبسر ابتداء وكان من قبيل المجاز لاعلى معنى ان الواجب من غسل الرجل
يتأدى بالمسح اذ لو كان كذلك لما اشترط كون الرجل طاهرة وقت اللبس
ولا كون اول الحدث بعد اللبس طاريا على طهارة كاملة كافي المسح على
الجيرة لان المسح حينئذ يصلح رافعا للحدث السارى الى القدم وان
الشرع اخرج السبب الموجب للحدث من ان يكون عاملا في الرجل مادامت
مسترة بالخف وجعله مانعا من سرية الحدث الى القدم (وحكمه) اى
حكم هذا القسم من الرخصة (ان العزيمة لا تبقى مشروعية فيه)
وقد بينا ذلك في الصور المذكورة ﴿فان قيل﴾ قد صرح الفقهاء بأن من رأى
المسح ولم يمسح آخذا بالعزيمة ثاب ولا ثواب في غير المشروع ﴿قلنا﴾ العزيمة
لم تبقى مشروعة مادام متخففا والثواب باعتبار التزوع والغسل (واما
الوضعى) عطف على قوله في اول المقصد الثانى اما التكليفى ولما كان فيه
نوع خفأ عرفه فقال (فاثر الخطاب بتعلق شئ بالحكم التكليفى وحصول
صفته) اى لذلك الشئ (باعتباره) اى باعتبار ذلك الحكم التكليفى
(فالمعلق) اى الشئ الذى تعلق بالحكم التكليفى (ان دخل فى الآخر) وهو
الحكم التكليفى (فركن والا) اى وان لم يدخل فيه (فان اثر) المتعلق (فيه)
اى فى الآخر (فعلة والا) اى وان لم يكن مؤثرا فيه (فان اوصل) المتعلق
(اليه) اى الى الآخر (فى الجملة فسبب والا) اى وان لم يوصل اليه
(فان توقف عليه) اى على المتعلق (وجوده) اى وجود الآخر (فشرط
والا) اى وان لم يتوقف عليه وجوده (فلا اقل من الدلالة عليه) اى على
وجوده (فعلا * اما الركن فما يقوم به الشئ) اى يدخل فى قوامه فيكون
جزأه وهذا اولى من قول صاحب التقيع ما يقوم به الشئ لصدقه على المحل
(وهو) اى الركن قسيمان الاول (اصلى ان لم يعتبر حكم الشئ) الذى
يقوم بالركن (باقيا عند انتفائه) اى انتفاء الركن كالتصديق للايمان (و)

الثاني (زائدان اعتبر) حكم ذلك الشيء باقيا عند انتفائه لعذر وان انتفى ذلك الشخص بانتفائه ضرورة انتفاء الكل بانتفاء الجزء فاندفع ما يقال ان قولنا ركن زائد بمنزلة قولنا ركن ليس بركن لان معنى الركن ما يدخل في الشيء ومعنى الزائد ما لا يدخل فيه بل يخرج عنه وذلك لانا لانعنى بالزائد ما يكون خارجا عن الشيء بحيث لا يتنى الشيء بانتفائه بل نعنى به ما لا يتنى بانتفائه حكم ذلك الشيء فعنى الركن الزائد الجزء الذى اذا انتفى كان حكم المركب باقيا بحسب اعتبار الشارع فان الجزء اذا كان من الضعف بحيث لا يتنى حكم المركب بانتفائه كان شبيها بالامر الخارج فيسمى زائدا بهذا الاعتبار (وهو) اى اعتبار الزيادة (اما بحسب الكيفية كالاتقرار فى الايمان) فانه كيفية معتبرة فى الايمان بالركنية فانه لا يسقط حالة الاختيار اصلا لكنه ركن زائد حتى يسقط لعذر الاكراه (او) بحسب (الكمية كالاقول فى المركب منه ومن الاكثر) حيث يقال للاكثر حكم الكل واما جعل الاعمال داخلة فى الايمان كاتقل عن الشافعى فليس من هذا القيل لانه انما يجعلها داخلة فى الايمان على وجه الكمال لا فى حقيقة الايمان واما عند المعتزلة فداخلة فى حقيقة حتى ان الفاسق لا يكون مؤمنا عندهم (واما العلة) وهى لغة الغير كالمرض لا يقال المريض قديولده مريضنا لانقول انه متغير ايضا من اصله النوعى سمى بها العلة الشرعية لتغيرها الحكم من العدم الى الوجود او من الخصوص الى العموم بحيث لو تكررت لتكرر الحكم (فما يضاف اليه وجوب الحكم) خرج به ما يضاف اليه وجوده كالشرط (ابتداء) خرج به ما يضاف اليه وجوبه لكنه بواسطة كالسبب وعلة العلة ونحوها ودخلت العلة الوضعية شرعا والمستنبطة اجتهادا (وهى) اى العلة الشرعية (مقارنة للمعول بالزمان كالعقلية) من العلة وعليه الجمهور اذ لو جاز التخلف لما صح الاستدلال بثبوت العلة على ثبوت الحكم ولبطل غرض الشارع من وضع العلة للاحكام (ومنا من) فرق بينهما و (جوز التراخي) اى تراخى الحكم عن العلة اعلم ان بعض مشايخنا فرقوا بين الشرعية والعقلية فقالوا المعول يجب ان يقارن العقلية دون الشرعية لان ايجاب العلة بعد وجودها والا لكان المعدوم مؤثرا فاذا جاز تقدمها بزمان جاز بالاكتر لان الشرعية منزلة منزلة الاعيان بدليل قبولها الفسخ بعد ازمنة متطاولة كفسخ البيع والاجارة مثلا فجاز بقاؤها بخلاف الاستطاعة التى هى العلة العقلية

قبل ان القول
بالتعارن يمنع اداء
النصاب الى الفقير
لتقارن التنازل الاداء
قلنا التنازل بدوام
اليه والمال يصير
زكاة تأييدا لليد
لما صرفت ان الصدقة
تقع اولا فى كيف
الرحن فالمقارنة
ممنوعة (منه)

فالهامرض لايقى زمانين فلولم يكن الفعل معالزم وجود المعلول بلاعلة
 وخلق العلة عن المعلول قلنا اولابعدية الايجاب رتبة مسلمة وليس محل
 النزاع فان كل علة كذلك اتفاقا وزمانا بمنوعة ومع المقارنة لا يكون المؤثر
 معدوما كما بين حركتى الاصبع والخطام * وثانيا منقوض بالعلل العقلية اذا كانت
 اعيانا لا اعراضا * وثالثا قبول الفسخ يستدعى وجود الحكم لانه المورد له
 لوجود العلة حتى تبقى كيف وهى حروف واصوات ولوسلم ان مورد
 الفسخ العلة فكونها بمنزلة الاعيان لضرورة جواز الفسخ فلا يثبت فيها
 وراءها (وهى) اى العلة سبعة لانه ان لم يوجد الاضافة ولا التأثير
 ولا الترتب لا توجد العلة اصلا وان وجد احدها منفردا يحصل ثلاثة
 اقسام وان وجد الاجتماع بين اثنين منها فتلاثة اقسام اخرى وان وجد
 الاجتماع بين الثلاثة قسم آخر فحصل سبعة ولذا قال (اما علة اسما ومعنى
 وحكما) وهى العلة الحقيقية (بان توضع) اى العلة (له) اى الحكم هذا
 تفسير العلة اسما ويلزمه ان يضاف الحكم اليها (وتؤثر) اى العلة (فيه)
 اى فى الحكم هذا تفسير العلة معنى (ولا يترأخى) الحكم (عنها) اى عن
 العلة هذا تفسير العلة حكما (كالبيع) المطلق فانه علة اسما ومعنى وحكما
 (للملك) وكذا النكاح علة كذلك للحل والقتل للقصاص (واما) علة
 (اسما ومعنى) للوضع والتأثير لاحكما لتراخى المعلول اعنى لا يترتب ابتداء بل
 بواسطة اعم من ان يكون التراخى حقيقيا زمانيا اورتبيا بالتوسط وهذا
 جنس تحت انواع اربعة لان التراخى اما حقيقى اورتبى فعلى الاول اما ان يستند
 الحكم الى اول الوقت او يقتصر على وقت الاضافة الحقيقية او التقديرية
 فان استند فاما ان يترأخى الحكم الى ما لا يحدث بالعلة فيسمى باسم الجنس
 اعنى علة اسما ومعنى لاحكما او الى ما يحدث بها فيسمى علة فى حيز السبب
 وعلة بمنزلة علة العلة وان اقتصر سميت علة تشبه السبب وعلى الثانى
 وهو ان يكون التراخى رتبيا يسمى علة العلة وقد اشير الى الاقسام الاربعة
 بالامثلة والى مثال كل قسم منها باعادة الكاف فالاول وهو ان يكون التراخى
 حقيقيا ويستند الحكم الى الاول ويكون التراخى الى ما لا يحدث بالعلة
 (كالبيع الموقوف) فانه علة اسما للوضع ومعنى للتأثير ولذا يفتق باعتاق
 المشترى موقوفا لا كقبل البيع ويحدث به من خلف لا يبيع لاحكما لتراخيه
 الى اجازة المالك وعندها ثبت الملك من وقت البيع مستندا فيملك زوائمه

التصلة والمنفصلة لا يقتصر فيظهر كونه علة لاسبيا اذ السبب لا يستند اليه الحكم **﴿فان قيل﴾** هذا قول بتخصيص العلة وهو تأخر الحكم عنها **﴿قلنا﴾** ذلك الخلاف في العلة المستنبطة لا الوضعية شرعا (و) السبب (بالخيار) فانه علة اسما ومعنى للوضع والتأثير لا حكما لما سبق في مباحث مفهوم المخالفة اذ الخيار داخل على الحكم لكونه ادنى اذ قد دخل على السبب لاستلزامه ودليل انه علة لاسبب اذ المانع اذ ازال وجب الحكم به من حين الايجاب كما في الموقوف ولذا قلنا انه مؤثر الا ان الاعتاق ههنا لا ينفذ باسقاطه لعدم الملك مع التعليق بخلاف الموقوف (و) الثاني وهو ان يكون التراخي حقيقيا ويستند الحكم الى الاول ويكون التراخي الى ما يحدث بالعلة (كرض الموت) فانه موضوع لتغير الاحكام من تعلق حق الورثة بالمال وحجر المريض عن التبرع فيما تعلق به حقهم كالهبة والصدقة والوصية والمحابة ومؤثر فيه الحكم شرعا ومتراخ الى اتصال الموت به حتى يملكه الموهوب له وينفذ تصرفاته لولا الموت ولما كان علة لتراخي الآلام المقضى الى الموت صار بمنزلة العلة (والجرح) المقضى الى الهلاك بواسطة السراية فانه كرض الموت بعينه (والرمي) المقضى اليه بواسطة المضى في الهواء والنفوذ في المرمى والسراية ولكون هذين الامرين بمنزلة علة العلة لم يورثا شبهة في وجوب القصاص (والتزكية عند الامام) ابي حنيفة فانهما موجبة لايجاب الشهادة بزنا المحصن الحكم بالرجم فيضمن المزكى عند الرجوع الا انها لكونها صفة للشهادة كانت تابعة لها من هذا الوجه فتضمن الشهود ايضا اذ ارجعوا واما عدم لزوم القصاص فلشبهة تخلل قضاء القاضى وقالوا التزكية ثناء ليس بتعد ولا ضمان الا بالتعدى ولذا لضمان الاعلى الشهود عند رجوع الفريقين قلنا عند الرجوع ظهر انها تمد معنى والاعتبار للمعاني (و) الثالث وهو ان يقتصر الحكم على وقت الاضافة الحقيقية او التقديرية وهو المسمى علة تشبه السبب (كالايجاب المضاف الى وقت) نحو انت طالق غدا فانه علة اسما ومعنى للوضع والتأثير لكن الحكم متراخ للاضافة الحقيقية ومقتصر وللاولين جوز ابو يوسف في النذر بالصلاة والصوم في وقت بعينه التعجيل قبله فان المتراخي وجوب الاداء كصوم المسافر والاخيرين لم يجوزهما مجدا اعتبارا لايجاب العبد بايجاب الله تعالى وشييه بالسبب لان السبب الحقيقي لا بد ان يتوسط

بينه وبين الحكم العلة فالعلة التي اخرجتها الحكم لكن اذا ثبت لا يثبت من حين العلة تكون مشابهة للسبب لوقوع تداخل الزمان بينها وبين الحكم والتي اذا ثبت حكمها ثبت من اوله او لم يتخلل بينهما زمان لا تكون مشابهة للسبب (والاجارة كذلك) اى المضافة الى الوقت فان عقد الاجارة علة اسما ومعنى لوضعه وتأثيره في ملك المنفعة ولذا يصح تعجيل الاجارة لاحكاما لتراخي حكمه فان الاجارة وان صحت في الحال باقامة العين مقام المنفعة الا انها في حق ملك المنفعة مضافة الى زمان وجود المنفعة كأنها تنعقد حين وجود المنفعة ليقترن الانعقاد بالاستيفاء وهذا معنى قولهم الاجارة عقود متفرقة يتجدد انعقادها بحسب ما يحدث من المنفعة وشييه بالسبب للاضافة التقديرية كما سبق تحقيقه آنفاً (والنصاب قبل الحول) فانه علة لوجوب اداء الزكاة اسماً للوضع ولذا تضاف اليه ومعنى لتأثيره فيه لان الغناء يوجب المواساة لاحكاما لتراخي حكمه الى وصف التناء بالحولان وشييه بالسبب لاضافة حكمه وهو الوجوب الى حصول وصف التناء ولما اقتصر الوجوب على حصول الوصف وانه مؤثر كاصله ومحصل ليسر اشبه العلة والنصاب السبب ولو كان التناء علة حقيقة لكان النصاب سبباً حقيقياً وليس كذلك والا لم يجز الاداء قبل الحول ٧ ولما لم يكن الوصف مستقلاً في الوجود اشبه النصاب العلة ايضاً ولاصاته غلب شبيهه بالعلة فصار علة تشبه السبب (و) الرابع وهو ان يكون التراخي رتبياً وهو المسمى علة العلة (كشرى القريب) علة للعتق بواسطة الملك اسماً لان المضاف الى المضاف الى الشيء مضاف الى ذلك الشيء حكم المقتضى الى المقتضى ولا شك ٤ ان مطلق الشرى او الملك وان لم يوضع للعتق لكن شرى القريب وملكه وضع شرعاً ومعنى لان المؤثر في المؤثر مؤثراً حكماً كاظن والا كانت علة حقيقية وليس كذلك اذا توسط بنى الاضافة الابتدائية (واما) علة (معنى وحكم) لا اسماً (كما خرجت منها) اى العلة (كالقربة والملك) فان المجموع علة (للعتق فاليهما تأخر كان علة لذلك) اى معنى لتأثير كل منهما في العتق اما القربة فلانها مؤثرة في الصلة والرق يقطعها ولذا صان الله تعالى هذه القربة عن القطع بادنى الرقين وهو النكاح فباعلاهما اولى واما الملك فلان ملك العتق مستفاد منه حكماً لوجود الحكم معه وعدم تراخيه منه لا اسماً لان قدرة العتق لما كان من احدها ونفسه من الآخر كان الموضوع

٢ اى لو كان النصاب
سبباً حقيقياً لم يجز
الاداء لانه قبل العلة
(منه)

٤ جواب عما يقال
اضافته اليها غير
كافية بل لابد من
وضعه لاولى
ههنا لا بين الشرى
والعتق ولا بين الملك
والعتق كالا وضع
بين الشرى وملك
المنفعة (منه)

للعق الكل لاكل واحد فان الموضوع للعق شرعا ملك القريب لامطلق
 الملك كما سبق اما تأخر الملك فكشرى الثابت قرابته فالشترى معتق حتى
 يصح نية الكفارة عند الشرى لابعده اذ لا يترأخى الحكم عنه واما تأخر
 القرابة فكدعوى احد الشخصين بنوة عبد مجهول النسب ورثاه واشترياه
 فالدعى معتق وغارم نسيب الآخر (بخلاف آخر الشاهدين) فان العمل
 بالقضاء وهو مجموع الشاهدين بلا اعتبار الترتيب (واما) علة (اسما وحكما)
 لامعنى (كالسبب) الداعى (القائم مقام المسبب) المدعوا اليه كالسفر المطلق
 والمرض المشق لرخصهما والنوم الموجب لاسترخاء المفصل للحدث
 ودواعى الوطى لحرمة المصاهرة وفساد الاحرام والاعتكاف والنكاح
 لثبوت النسب والتقاء الختانين لوجوب الاغتسال والمباشرة الفاحشة مع
 الانتشار وعدم الفاصل للحدث الا عند محمّد فان كلا منهما علة اسما للوضع
 والاضافة الشرعيتين وحكما لعدم التراخى لامعنى لان المؤثر هو المشقة
 وخروج النجس والوطى وخروج المنى والحدث (والدليل) اى سبب العلم
 (القائم مقام المدلول) كالخبر عن المحبة والبغض فى ان احببته او ابغضته
 فانت كذا لوقوع الجزاء باخبارها ويقتصر على المجلس لانه بمنزلة تخييرها
 فان كلا منهما علة اسما للوضع والاضافة الشرعيتين وحكما لعدم التراخى
 لامعنى لان المؤثر هو المحبة والبغض (والداعى اليهما) اى السبب المقضى
 لاقامة الداعى مقام المدعوا اليه اقامة الدليل مقام المدلول احوال ثلاثة
 (امدافع ضرورة) لتعذر الوقوف على حقيقة العلة كافى النوم والنكاح
 والالتقاء والخبر عما فى القلب (او) دفع (حرج) لتعسر الوقوف على حقيقة
 العلة مع امكانه كافى السفر والمرض والمباشرة (او الاحتياط) كافى العبادات
 ودواعى الوطى فى المحرمات (واما) علة (اسما فقط كالمعلق بالشرط
 على ما يأتى) فى مباحث الشرط ان وقوع الطلاق بعد دخول الدار ثابت
 بالتعليق السابق ومضاف اليه فيكون علة له اسما لكنه ليس بمؤثر فى وقوع
 الطلاق قبل دخول الدار بل الحكم مترأخ عنه فلا يكون علة معنى وحكما
 (واما) علة (معنى فقط) ويسمى وصفه شبهة العلة (كاحد وصفين
 تركبت منهما العلة) كتركب علة الربو من القدر والجنس عندنا والعقود من
 الايجاب والقبول فكل من الجزئين علة معنى لان له مدخلا فى التأثير لكونه
 مقوما للمؤثر التام لا اسما لعدم الاضافة اليه ولا حكما لعدم الترتيب عليه اذ المراد

فان قلت اذا ورثاه
 وهو قريب احدها
 فانه يعتق عليه ولا
 يفرم لشريكه قلت
 الملك ههنا آخر
 الوصفين وجودا
 وقد حصل لابصغته
 فلا يضاف الى
 الضمان (منه)

هو الجزء الغير الاخير او احد الجزئين المرتبين كالقدر والجنس فعلى هذا كان لكل من القدر والجنس شبهة العلية فيثبت به ربوا النسبة لانه شبهة الفضل لما في النقد من المزية فلا يجوز ان يسلم حنطة في شعير وهذا بخلاف ربوا الفضل فانه اقوى الحرمتين فلا يثبت بشبهة العلية بل يتوقف ثبوته على حقيقة العلة اعني القدر والجنس كيف والنص قائم هو قوله عليه الصلاة والسلام اذا اختلف النوعان فيعوا كيف شتم بعد ان يكون بدا بيدوهو عند الامام السرخسي سبب محض لان احد الجزئين طريق يقضى الى المقصود ولا تأثير له ما ينضم اليه الجزء الآخر وذهب فخر الاسلام الى انه وصف له شبهة العلية لانه مؤثر والسبب المحض غير مؤثر (واعترض عليه) بانه يخالف لما تقرر عندهم من انه لا تأثير لاجزاء العلة في اجزاء المعلول وانما المؤثر هو تمام العلة في تمام المعلول (واجيب) بان معنى ما تقرر لا تأثيرا تاما او بلا واسطة ولو سلم ان له تأثيرا لكن ليس في جزء المعلول بل في نفسه فالحق مع فخر الاسلام اذ كل سبب يتخلل بينه وبين المعلول علة ولا يتخلل ههنا لانه بعض العلة (واما) علة (حكما فقط كشرط في حكم العلة) كاسمي امثله لان الحكم يترتب عليه من غير وضع وتأثير (واما السبب) فهو في اللغة الطريق نحو فاتبع سببا والحبل نحو فليمدد بسبب والباب نحو اسباب السموات والكل مشترك في الاتصال فاصطلم لعنيين فاشار الى الاول بقوله (فايكون طريقا الى الحكم فقط) اي بلا وضع وتأثير فيه وهذا يتناول ما ليس تعلق الفعل به بصنع المكلف كالوقت وما هو بصنعه لكن لا يكون الغرض من وضعه كالشرى للملك المتعة فانه بالنسبة اليه سبب وان كان بالنسبة الى ملك الرقبة علة ويخرج ما يدرك تأثيره فيما هو الغرض من وضعه كالشرى للملك الرقبة فانه علة والى الثاني بقوله (وقد يطلق) اي السبب (على كل ما دل السمع على كونه معر فالحكم شرعى) وهذا اعم لتناوله كل ما يدل على الحكم من العلل وغيرها فا سند كرم من اسباب الشرايع حقيقة بالثاني لا الاول لان كلهما او بعضها علة كالعقوبات (وهو) اي السبب اربعة لان افضاءه ما في الحال اوفى المال والثاني سبب مجازي والاول اما ان يضاف اليه العلة المتخللة بينهما وبين الحكم فان كل سبب لابد ان يتخلل بينهما على اول والثاني سبب حقيقى والاول ان ثبت الحكم به غير موضوعه والا كان علة او ثبت بعده بلا تراخ فسبب

في حكم العلة وان ثبت عنده مع التراخي اوجه غير موضوع لتخلل لم يوضع له
فسبب له شبهة العلة فيبين الاقسام الاربعة بقوله (اما) سبب (حققي
وهو طريق الحكم بلا انضيااف وجوب او وجود اليه) اي وجوب الحكم
او وجوده (وضعا) متعلق بالانضيااف (وبلا تعقل التأثير في الحكم) كما
يعقل في سائر اقسام السبب احتراز بقوله طريق الحكم عن العلامة
واخرج بقوله بلا انضيااف وجوب اليه وضعا العلة لوجوب الحكم بها
وضعا وبقوله او وجود اليه وضعا الشرط لثبوته عنده وضعا وقيد الوضع
ليدخل فيه مثل انضيااف ملك المتعة الى الشرى فانه سبب لعلته وبقوله
وبلا تعقل التأثير الاقسام الباقية من السبب لتعقل حقيقة التأثير وشبهته
فيها اما الحقيقة ففي السبب الذي في حكم العلة والذي له شبهة العلة اما
الاول فلانضيااف العلة المتخللة اليه وان لم يوضع له والا كان علة العلة
كما سيجي تحقيقه واما الثاني فلانضيااف العلة ايضا لكنه امتاز عن الاول
لقصور معنى العلة في هذا فان في رفع المانع يتراخي وجود العلة ظاهرا
كحفر البئر بخلاف قطع الجبل وشق الزق وفي الفعل المفضى يتوسط
عدم الوضع مرتين كارضاع الكيرة ضررتها بخلاف شهادة القود ووضع
الحجر واشراح الجناح ونحوها ولذلك اشترط فيه التعدى دون الاول
واما الشبهة ففي المجازى لان شبهة العلة المآلية تقتضى شبهة التأثير بلا مرية
وسياتى تحقيق جميع ذلك ان شاء الله تعالى (وحكمه) اي حكم السبب
الحقيقي (ان لا يضاف اثر الفعل اليه) بل الى العلة المتوسطة بين الحكم
والسبب (فلا يضمن الدال على السرقة او القتل او قطع الطريق ولا يشترك
في الغنمة الدال على حصن حربى بوصف طريقه) الا اذا ذهب معهم
فصار صاحب علة وذلك لان الدلالة طريق الوصول الى المقصود
وقد تخلل بينها وبين الحصول فعل مختار لم يضاف اليها وانما ضمن محرم
دله على الصيد لان ازالة الامن جنائية في حقه لالتزامه اياه فدلالته
مباشرة لاسبب كودع دله سارقا على الوديعة لكن لما كانت الدلالة
في معرض الزوال لم يضمن بها حتى تستقر باتصال القتل الى الصيد والا
صار كما اخذه فارس له اورماه فلم يصبه وانما لم يضمن حلال دله على صيد الحرم
لانه كالهدال على الاموال المملوكة ومتاع المسجد والاموال المحرمة لله تعالى
كالوقوفه وانما اوجبوا الضمان على الساعى استئناسا على خلاف القياس

لعلبة السعادة (ولا) يضمن (من دفع صيبا سلاحا ليمسكه له) اى للدافع
 (يقتل به نفسه) لان ضربه نفسه صادر باختياره غير مضاف اليه بخلاف ما
 اذا سقط فهلك لانه غير مختار فيضاف الى الدافع لكونه تعديا فيكون
 في حكم العلة (ولا) يضمن (من قال له) اى للصبي (اصعد الشجرة واتفض
 ثمرتها لتأكل) انت (اولئاكل) نحن (ففعل فعطب) لان صعوده حينئذ
 باختياره لمنفعة نفسه من كل وجه في الاول ومن وجه في الثاني فلا ينقطع
 الحكم عن علته بالشك لان الاصل الاضافة الى العلة دون السبب بخلاف ما
 اذا لدغته حية وجرحه انسان حيث يسقط نصف الضمان لان كلا علة
 فتعذر الترجيع واما اذا قال لا كل فيضمن عاقلته لانه صار مستعلا له
 بمنزلة الآلة قتله يضاف اليه وعلى هذا حل قيد العبد وقبح باب القفص
 والاصطبل ونحو ذلك (واما) سبب (في حكم العلة وهو ما يضاف اليه العلة
 المتخللة) بينه وبين الحكم (بلا وضع لحكمها) اى من غير ان يكون ذلك
 السبب موضوعا لحكم تلك العلة والا كان علة لاسبيا (وحكمه ان يضاف
 اثر الفعل اليه) لاضافة العلة اليه فان المضاف الى المضاف مضاف اليه
 (كسوق الدابة وقودها) فانها تمشى على طبع السائق والقائد فيضاف
 فعلها اليهما بالضرورة لكن السوق والقود لم يوضعا للتلف فيضاف
 ماتلف اليهما في بدل المحل لانه حكم التسبب لافى جزاء المباشرة كالتقصص
 والكفارة وحرمان الميراث (وقطع جبل القنديل ونحوها) كشق الزق وفيه
 مابع واشراع الجناح الى الطريق ووضع الحجر فيه وترك الحائط المائل
 بعد التقدم اليه وادخال الدابة في زرع الغير حتى اكلته والشهادة بالقود
 فلاضافته اليها صارت في حكم العلة ولعدم وضعها له لم يكن علة فلم يلزم
 التقصص وغيره من اجزية الافعال كالكفارة وحرمان الارث (واما) سبب
 (له شبهة العلة وهو ما يضاف الحكم اليه ثبوتاعنده على صحة التراخي) ككونه
 ابجادا لشرط العلة (او ثبت) الحكم (به) حال كونه (غير موضوع
 لتحمل لم يوضع) ذلك التحمل (للحكم) وسيأتى توضيحه في مثاله (وحكمه
 ان يضاف اثر الفعل اليه) لامطلقا بل (بالتعدي) لانه لما انتقص فيه معنى
 العلة للوجهين السابقين اشترط فيه ذلك مثال ما يضاف الحكم اليه ثبوت
 عنده على صحة التراخي (كخفر البئر في ملك الغير) فانه سبب للقتل لانه
 طريق للوقوع فيها وليس بعلة له بل العلة ثقلة الماشى والسبب مشيه فيه

فاما الحفر فهو ايجاد شرط الوقوع لكن له شبهة العلة من حيث ان الحكم يضاف اليه وجودا عنده لاثباته ولهذا لم يكن موجبا للكفارة ولا حرمان الارث لان ذلك جزاء المباشرة ولم توجد لكن تجب الدية لان ذلك بدل المتلف لاجزاء الفعل وقد حصل التلف مضافا الى حفرة وجودا عنده بطريق التعدي حتى لو اعترض على فعله ما يمكن اضافة الحكم اليه نحو الالتقاء يكون الضمان على الملقى لا الحافر (و) مثال ما ثبت الحكم به غير موضوع لم يتخلل لم يوضع للحكم (ارضاع الكبيرة ضررتها الصغيرة بالتمتع) رجل تزوج صغيرة وكبيرة فارضعت الكبيرة ضررتها الصغيرة حتى حرمتا عليه فان الزوج يفرم الصغيرة نصف صداقها ثم يرجع على الكبيرة ان تعمدت الفساد بعد علمها بالنكاح وان لم تعمد فلا يرجع فالارضاع يثبت به افساد النكاح ولم يوضع له بل للتربية وافساد النكاح متخلل يثبت به لزوم المهر ولم يوضع له لما تقرر ان البضع غير متقوم حالة الخروج كذا قالوا واعترض بان ما ذكر من اقسام الشرط التي في حكم العلة واجب بانه لا امتناع في كون الواحد شرطا اوسيا باعتار رفع المانع والافضاء كافي كونه سببا وعلة بالاعتبارين اوشرطا وعلامة اوسيا وعلة وشرطا بالاعتبارات نعم الفرق بين هذا القسم وبين الثاني غير واضح فانه وان امكن في الحفر ان لا يكون كشق الزق حيث يتخلل في الحفر سبب آخر اختارى مباح هو المشى دونه في الزق لكن ارضاع الكبيرة كشادة القتل في ان الحكم مضاف اليه ولم يوضع بل اولى لان ارضاع الصغيرة غير معتبر فهو كالطبيعى ولذا اذا قتل صغير مورثه لا يحرم عن الميراث اللهم الا ان يفرق باعتبار ان السبب هنا في موضعين اذ ليس الارضاع موضوعا لافساد النكاح بل للتربية ولا لافساد لان المهر لما عرف ان البضع حال خروجه غير متقوم واما الشهادة فموضوعة للحكم القاضى بالقود وان لم يوضع ذلك الحكم بالقود لاحتمال ان لا يباشره الولي باختياره وما يقال ان الشهادة لم توضع للقود انما هو بهذا الاعتبار (واما) سبب (مجازى وهو طريق) للحكم (يفضى اليه) لافى الحال بل (فى المال) وخص باسم المجاز وان كان السبب مع التأثير كفى القسمين السابقين مجازا ايضا لان التجوز ينقصان الحقيقة اولى من التجوز بالزيادة المكملة عليها (كالتطبيق والاعتاق والنذر المتعلقة) صفة الكل فان كل واحدا اذا علق بشرط لا يراد او يراد (للجزاء)

(يكون)

لما كان المعلق بالشرط واليمين ليساسيين في

الحال لم يجوز التكفير
بعد اليمين قبل الحنث
لانه اداء قيل وجود
السبب وجوزنا
التعليق بالملك في
الطلاق والعناق لان
المعلق ليس بسبب في
الحال ولا يحتاج الى
الحل عند التعليق
خلافنا للشافعي
لانهما سبيان في معنى
العلة هذه (منه)
حتى وجب على
الكفيل رد العين حال
بقائها ودفع القيمة
حال هلاكها ولولم
يكن لها ثبوت بوجه
لما صحت هذه
الاحكام كالانصاح
قبل القبض وايضا
ان الغاصب اذا باع
المفصوب فضمنه
المالك قيمته جازيعة
فيكون للقيمة شبهة
الثبوت (منه)
هذه ثمرة الخلاف
فقدنا يبطله وعنده
لا صورة التزاع
ما اذا قال لامرأتان
دخلت الدر فانت
طالق ثلاثا ثم طلقها

ثلاثا فتزوجت بزواج

يكون سببا مجازيا للجزاء (و) نحو (اليمين بالله) فانها ايضا سبب مجازي
(للكفارة) لاحقيقى اما التعليقات فلعدم الافضاء فيها الى الجزاء الا عند
وجود الشرط فعند وجوده تكون التعليقات اسبابا مفضية بالفعل فان
وضعها لان لا يقع الجزاء الا عند الشرط المانع عن وقوعه قبله واما اليمين
فلعدم الافضاء فيها ايضا الى الكفارة الاعلى تقدير الحنث فعنده تكون اليمين
سببا مفضيا بالفعل فان وضعها للبر المانع عن الحنث وان سلم ان المعلق ونفس
الحنث يكون عللا حيثئذ فكان تجوزا من تسمية الشيء بما يؤل اليه على ان
قول المشايخ سبب الكفارة امر دائر بين الحظر والاباحة كاليمين المنعقدة
بخلاف الغموس ظاهر في ان السبب نفس اليمين لكن بشرط فوات البر وعلى
هذا يحمل عبارة المشايخ (وله) اى لهذا السبب المجازي (شبهة الحقيقة)
عندنا لوجهين الاول ان اليمين بالله وبغيره شرعت لتأكيد البر وذلك
بان يكون مضمونا لزوم الكفارة في الاول والجزاء في الثاني وكل شيء يكون
الثابت بسبب مضمونا بذلك الشيء عند فوات ذلك الثابت يكون له شبهة
الثبوت قبل فوات ذلك الثابت فكذا سببه كالغصب يوجب رد عين
المفصوب مضمونا بالقيمة عند فواته ولها شبهة الثبوت قبله حتى يصح
الابراء عن القيمة والعين والكفالة والرهن حال قيام العين ولذا يتملكه
بالضمان من وقت الغصب الثاني ان وجوب البر لحظ لزوم الكفارة والجزاء
وكل واجب لغيره يكون ثابتا من وجه دون آخر واذا كان له عرضية
الفوات حيث لم يثبت من وجه كان عرضية الثبوت فكذا سببه ليكون
المسبب ثابتا على قدر سببه وشبهة الشيء معتبرة بحقيقته فلا يستغنى عن المحل
كحقيقته اذ كل حكم عائد الى المحل فشبهته كالحقيقة وبقاؤه كالاتداء
في استدعاء المحل ولذا لا يثبت شبهة النكاح في المحارم وشبهة البيع في الحر
لان معنى الشبهة قيام الدليل مع تحلف المدلول لمانع فيمتنع في غير المحل
فاذا فات المحل بزوال الحل بطل اليمين (فتنجيز الثلاث يبطل التعليق) اى
تعليقها وتعليق مادونها (قال زفر هذا) القسم من السبب (مجاز محض)
ليس فيه شبهة الحقيقة لانه فرض للتطبيق مثلا فرض الشيء غيره
فلا يستدعى محلا ولا حلا (فلا يبطله) اى حينئذ لا يبطل تنجيز الثلاث
التعليق ولعدم استدعائه شيئا منهما صح تعليق طلاق المطلقة الثلاثة
بتزوجها فيقع لوتزوجها بعد التحايل فلم يستدع ابتداءه المحل بقاؤه

وهو اسهل اولى واشترط الملك عند ابتداء التعليق بغيره ليكون الجزء
الموقوف على الملك غالب الوجود بالاستصحاب فيحصل تأكيد البر
المقصود من اليمين ولا حاجة للتعليق بالملك الى ذلك لتيقن وجوده عند
فوات البر بالتزوج مثلاً ومع هذا لا يشترط عند بقاءه فلا يبطل التعليق
بزوال الملك اتفاقاً بان يطلقها مادون الثلاث فكذا بزوال الحل بان يطلقها
ثلاثاً قلنا ما سر ان شبهة العلية تستدعي المحل كل من قياس التعليق بغير
التزوج على التعليق بالتزوج ليلزم من عدم اقتضاء الثاني المحل عدم
اقتضاء الاول اياه وقياس الحل على الملك في انه لا يشترط عند البقاء فاسد
اما الاول فلان شبهة الثبوت للمعلق بالنكاح متممة لان ملك النكاح علة
ملك الطلاق وصحته وليس لشيء قبل علة صحته حقيقة الثبوت فكذا
شبهته فلم يشترط للمعلق بالنكاح قيام المحل بخلاف المعلق بغيره واما الثاني
فلان ملك الطلاق يستفاد من ملك النكاح ولما استدعى صحة ملك النكاح
الحل لا الملك استدعى صحة ملك الطلاق اياه ايضا فان المنافي لها زوال
الحل لا الملك (و) قال (الشافعي) هذا القسم من السبب (سبب بمعنى العلة)
لانه الموجب في المال (لاهي) لتأخر الحكم اليه فاستدعى المحل (فلم يجوز
التعليق) للطلاق والعناق (بالملك) بان قال ان تزوجتك فانت طالق اوقال
ان ملكتك فانت حر فانه باطل عنده لعدم الملك عند وجود العلة (وجوز
التكفير بالمال قبل الحنث) لجواز التعجيل قبل وجود الشرط اذا وجد
السبب كالزكاة يجوز اداؤها قبل الحول اذا وجد النصاب قلنا اولاً ان المعلق
قبل وجود الشرط بمنزلة جزء السبب لان مجموع الشرط والجزاء كلام واحد
دال على ربط شيء بشيء وثبوته على تقدير ثبوته من غير دلالة على الانتفاء
عند الانتفاء وكل من الشرط والجزاء جزء من الكلام بمنزلة المبتدأ والخبر
وجزاء السبب لا يكون سبباً (واعترض عليه) بان الاضافة ايضا ينبغي ان تكون
مانعة مثل انت طالق غداً (واجيب) بان التعليق يمين وهو لتحقيق البر وفيه
اعدام موجب المعلق لا وجوده فلا يكون المعلق مفضياً الى وجود الحكم
بخلاف الاضافة فانها ثبوت الحكم بالايجاب في وقته لا يمنع الحكم فيتحقق
السبب لوجوده حقيقة من غير مانع اذ الزمان من لوازم الوقوع وثانياً
ان التعليق مانع للمعلق من الوصول الى المحل والاسباب الشرعية لا تصير
اسباباً قبل الوصول الى المحل لانها عبارة عما يكون طريقاً الى الشيء

٩ آخر ودخل بهائم
عادت الى الاول
بنكاح صحيح فدخلت
الدار لم تطلق عندنا
وعند زفر تطلق (منه)
يعني ان تزوجتك فانت
طالق يقتضي ان لا
يكون المحل ثابتاً في
المحال لان التعليق
ابداً لا يكون الا لاسر
مستوجد (منه)
مثلاً الطلاق المعلق
بالتزوج هو متمتع
الثبوت في الحال لانه
قبل وجود علته وهو
النكاح فيتمتع شبهة
ثبوته ايضا بخلاف
المعلق بغيره اذ لا مانع
فيه عن شبهة الثبوت
فيستدعي محلاً بخلاف
الاول فافترقا (منه)

ومفضيا اليه ﴿واعترض عليه﴾ بأنه لما لم يصل الى المحل كان ينبغي ان يلغو
كما اذا قال لاجنية انت طالق ﴿واجيب﴾ بأنه لما كان مرجو الوصول
بوجود الشرط وانحلال التعليق جعل كلاما صحيحا له صلاحية ان يصير
سببا كشرط البيع حتى لو علق بشرط لا يرجى الوقوف على وجوده لنا
مثل انت طالق ان شاء الله تعالى (واعلم ان الكل من الاحكام) لما ذكر
مباحث الاسباب اورد هذا البحث بعدها وصدره بكلمة اعلم تنبيها على جلالة
قدر هذا الباب في فن الاصول وانه يجب ضبطه وعلمه لا كازعم بعضهم من
انه لا عبرة بالاسباب اصلا والاحكام انما تثبت بايجاب الله تعالى صريحا
او دلالة بنصب الادلة والعلم لنا انما يحصل من الادلة وذلك لانه لا كلام
في ان شارع الشرايع هو الله تعالى وحده وانه المنفرد بايجاب الاحكام
الا اننا نضيف ذلك الى ما هو سبب في الظاهر يجعل الله تعالى ونجعل
الاحكام مرتبة عليها تيسيرا وتسهلا على العباد ليتوصلوا بذلك الى
معرفة الاحكام ٧ معرفة الاسباب الظاهرة على انها امارات وعلامات
لامؤثرات وبعض ذلك قد ثبت بالنص والاجماع كالبيع للملك والقتل
للقصاص والزنا للحد الى غير ذلك والى ذلك اشار بقوله (سيبنا ظاهرا)
يترتب عليه الحكم على ماسر في مباحث الامر (فلان) اى فالسبب
للتصديق والاقرار بوجوده تعالى ووحدانيته وسائر صفاته على ما ورد به
النقل وشهده العقل هو (حدوث العالم) اى كون جميع ماسوى الله تعالى
من الجواهر والاعراض مسبوقا بالعدم وانما يسمى عالما لانه علم على وجود
الصانع به يعلم ذلك ولا شك ان وجوب الايمان بايجاب الله تعالى الا انه نسب الى
سبب ظاهر تيسيرا على العباد وقطعا لجميع اهل العناد لا يكون لهم تشبث بعدم
ظهور السبب ومعنى سببته للايمان سببته لنفس وجوب الايمان الذي هو
فعل العبد لوجود الصانع او وحدانيته او غير ذلك مما هو اولى
ومؤمن به فان الحادث يدل على ان له محدثا صانعا قديما غنيا عما سواه
واجبا لذاته قطعا للتسلسل ثم وجوب الوجود ينبي عن جميع الكمالات
وينفي جميع النقايس (فيصم) الايمان (من الصبي) المميز لتحقق سببه وهو
الآفاق والانفس ووجود ركنه وهو التصديق والاقرار الصادر عن النظر
والتأمل اذ الكلام في الصبي العاقل وهو اهل لذلك بدليل ان الايمان
قد يتحقق في حقه تبعاً للابوين فلو امتنع صمته لم يكن الا بحجر شرعى

٧ اى جميع الاحكام
وهذا اختيار الشيخ
ابى مبصور الماتريدى
وقال جمهور الاشعري
للعقوبات وحقوق
العباد اسباب يضاف
وجوبها اليها فاما
العبادات فلا يضاف
وجوبها الا الى الله
تعالى وخطابه واما
العقوبات فلا نها
اجزية الافعال
المحظورة فيضاف
اليها واما المعاملات
فلا نها انما تحصل
بكسب العبد فيضاف
اليه (منه)

وذلك في الايمان بحال لانه لا يحتمل عدم المشروعية اصلا (وان لم يخاطب)
 الصبي (به) اى بالايمان لعدم التكليف في حقه فيسقط عنه الاداء الذي يحتمل
 السقوط في بعض الاحوال كما اذا اراد الكافر ان يؤمن فأكره على السكوت
 عن كلمة الاسلام (و) السبب (للمصلاة الوقت) وقد سبق تحقيقه في مباحث
 الامر (و) السبب (للزكاة النصاب) لاضافتها اليه مثل قوله عليه السلام
 هاتوا ربع عشر اموالكم ولتضاعف الوجوب بتضاعف النصب في وقت
 واحد واعتبر الغنى لانه لاصدقة الا عن ظهر غنى واحوال الناس في الغنى
 مختلفة فقدره الشارع بالنصاب الا ان تكامل الغنى يكون بالنماء لينصرف الى
 الحاجات المتجددة فيبقى اصل المال فيحصل الغنى ويتيسر الاداء (والنماء) على
 هذا التقدير (شرط لوجوب الاداء) تحقيقا للغنى واليسر الا ان النماء امر
 باطن فاقم مقامه السبب المؤدى اليه وهو الحول المستجمع للفصول الاربعة
 التي لها تأثير في النماء بالدر والنسل وزيادة القيمة بتقارب الرغبات في كل فصل
 الى ما يناسبه فصار الحول شرطا وتجده تجدد النماء وتجدد النماء تجدد المال
 الذي هو السبب فيكون تكرار الوجوب بتكرار الحول وتكرار الحكم بتكرار السبب
 لا بتكرار الشرط (و) السبب (لصوم قيل اليوم) اى كل يوم سبب لصومه
 (وقيل الشهود) اى شهود الشهر وقد سبق تحقيقه في مباحث المقيّد بالوقت
 (و) السبب (لصدقة الفطر رأس يعمونه) اى يتحمل مؤنّه ونفقته (وبلى عليه)
 اى ينفذ عليه قوله شاء او ابى لقوله عليه السلام ادوا عن تمونون فان عن
 الاتراعية ههنا داخلة اما على السبب او على محل يكون الوجوب عليه ثم
 يسرى عنه الى غيره كسراية الدية من القاتل الى العاقلة والثاني محال لان العبد
 لا مال له فلا يكلف بوجوب مالى والكافر ليس من اهل القرية والفقير بمن يجب له
 فلا يجب عليه اذ لاخراج على الخراب (واعترض عليه) بان العبد من حيث
 انه انسان مخاطب وهذه صدقة فالظاهر انها عليه كالنفقة والمولى ينوب
 عنه ولكن في الحقيقة لا وجوب عليه لانه التحق بالسيمة فيما عاك عليه فعلى
 اصل الخلقة الوجوب على العبد وعلى اعتبار عارض المملوكية الوجوب
 على المولى ف وقعت كلمة عن اشارة الى المعنى الاصلى وهكذا نقول في الصبي
 والكافر (والفطر شرط) لان وصف المؤنة في قوله صلى الله تعالى عليه
 وسلم ادوا عن تمونون اى تحملوا هذه المؤنة عن وجبت مؤنّه عليكم دال
 على اعتبار الرأس اذ المؤنة انما تجب عن الرأس لاعن الوقت لان مؤنة الشيء

سبب بقائه يقال مانه يعمره اذا قام بكفائته والرأس هو الموصوف بالبقاء
دون الوقت فعرفنا ان الرأس هو سبب الوجوب كما هو سبب وجوب النفقة
والوقت شرطه والحكم قديضاف الى الشرط مجازا (و) السبب (لحج
اليت) اى الكعبة شرفها الله تعالى بدليل الاضافة في قوله تعالى والله
على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا فلم يجب الامرة (والوقت
والاستطاعة) ليساسيين اذلا اضافة اليهما ولا تكرر بتكرر الوقت مع
صححة الاداء بدون الاستطاعة كما في القبر بل الوقت (شرط الجواز) اى
جواز الاداء (و) الاستطاعة شرط (الوجوب) اى وجوب الاداء اذلا
جواز بدون الوقت ولا وجوب بدون الاستطاعة (و) السبب (للعشر
والخراج الارض النامية تحقيقا) في العشر (وتقديرا) في الخراج يعنى
ان سبب كل منها هو الارض النامية لانها سبب للعشر بالنماء الحقيقي والخراج
بالنماء التقديرى وهو التمكن من الزراعة والانتفاع وذلك لان العشر
مقدر بجنس الخارج فلا بد من حقيقته والخراج مقدر بالدرهم فيكنى
النماء التقديرى (والاول) اى العشر (مؤنة فيها معنى العبادة والثاني)
اى الخراج (مؤنة) ايضا لكن (فيها معنى العقوبة) يعنى ان كلا منهما
مؤنة للارض حتى لا يعتبر فيهما الاهلية الكاملة حتى يجب على الصبي لانه
تعالى حكم ببقاء العالم الى الحين الموعود وذلك بالارض وما يخرج منها فيجب
عمارتها والنفقة عليها كالسيد والدور والدواب وعمارتها بجماعة المسلمين
فان المقاتلة يعمرونها ظاهرا لانهم يذبون عن الدور والدواب وعمارتها بجماعة المسلمين
والكفار فوجب الخراج لهم ليتكفوا من اقامة النصرة والفقراء يعمرونها
باطنا لانهم الذين بهم يستزل النصرة على الاعداء فوجب العشر لهم كفاية لهم
فيكون الاتفاق على الفريقين اتفاقا على الارض تقديرا وهو معنى المؤنة
ثم في العشر باعتبار النماء الحقيقي معنى العبادة لانه يصرف الى الفقراء ولان
الواجب جزء من النماء قليل من كثير بمنزلة الزكاة وفي الخراج باعتبار
النماء التقديرى معنى العقوبة حيث اكتفى بمجرد التمكن لما فيه من الاشتغال
بالزراعة والاعراض عن الجهاد الاصغر والاكبر والاقبال على المغوض
المذموم بلسان الشرع والدنو من رأس الخطيئات وهذا امر يصلح
سببا للذلة والصغار وضرب ما هو بمنزلة الجزية كذا قالوا ﴿اقول﴾ فيه
بحث * اما اولافلان الخراج لا يجب ان يكون بالزراعة * واما ثانيا فلان سبب

العقوبة مشتركة بينه وبين الشر فواجه تخصيصها بالخراج * اعلم ان الارض اصل والنماء وصف وتبع فيكون كل منهما باعتبار الاصل مؤنة وباعتبار الوصف العشر عبادة والخراج عقوبة ولذلك حكم بكون سبب العشر الارض النامية دون الحاصل النامي كافي الزكاة (ولذا) اى لاشتغال العشر معنى العبادة والخراج معنى العقوبة (لم يجتمعا) اى العشر والخراج (في سبب واحد) وهو الارض النامية وعند الشافعى يجب العشر من الارض الخراجية وان لم يجب الخراج من الارض العشرية وذلك لان سبب الخراج عنده الارض وسبب العشر الخراج من الارض (و) السبب (للمطهرة ارادة الصلاة) لترتبها عليها في قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا اى اذا اردتم القيام اليها ومثل هذا مشعر بالسببية (والحديث شرط لوجوب الطهارة) لان الفرض من الطهارة ان يكون الوقوف بين يدي الرب بصفة الطهارة فلا يجب تحصيلها الاعلى تقدير عدمها وذلك بالحدث فيتوقف وجوب الطهارة على الحدث فيكون شرطاً ولهذا لوتوضاً من غير وجوب كالوتوضاً قبل وقت الصلاة واستدام الى الوقت جازت الصلاة بها لان المتبر في الشرط هو الوجود قصداً ولم يقصد وليس بالحدث سبباً لان سبب الشئ ما يفضى اليه وبلايحه والحدث يزيل الطهارة وينافيا (و) السبب (للمحدود والعقوبات والكفارات ما ينسب اليه من سرقة وقتل وامر دأثر بين الحظر والاباحة) يعنى ان السبب يكون على وفق الحكم ٧ فاسباب الحدود والعقوبات المحضة محظورات محضة كالزنا والسرقة والقتل واسباب الكفارات لما فيها ٢ من معنى العادة والعقوبة تكون امراً دأثراً بين الحظر والاباحة مثل الفطر في رمضان من حيث انه يلاقى فعل نفسه الذى هو مملوك له مباح ومن حيث انه جناية على العبادة محظور وكذا الظهار والقتل الخطأ وصيد الحرم ونحو ذلك فان فيها كلهما جهة من الحظر والاباحة بخلاف مثل الشرب والزنا فانه يلاقى حراماً محضاً (و) السبب (لشرعية المعاملات البقاء المقدر) يعنى ان ارادة الله تعالى بقاء العالم الى حين علمه وزمان قدره سبب لشرعية البيع والنكاح ونحو ذلك توضيحه ان الله تعالى قدر لهذا النظام المنوط بنوع الانسان بقاء الى قيام الساعة وهو مبني على حفظ الاشخاص اذ بها بقاء النوع والانسان لفرط اعتدال مزاجه يفتقر في البقاء الى امور صناعية في الغذاء

٧ فان قيل لما كان البقاء متعلقاً بها كانت هي سبباً للبقاء دون العكس قلنا وجودها سبب للبقاء ولكن تعلق البقاء واقتناره اليها سبب لشرعيتها فيصلح سبباً لها (منه)

٢ لانها تنادى بالصوم والتحرير والصدقة وهي عبادة تجب فيها النية (منه)

وهذا مخالف لما ذكر
في شرح المغنى
للسراج ولا تفاوت
في تحقيق الجناية على
الصوم بالافطار
الذى يلاقى فعل نفسه
المملوك له بين الافطار
بالحلل والحرام كالربا
وشرب الخمر ونظر
فيه المنصور القا آنى
بانه ينقض بالقتل العمد
لانه يلاقى فعل نفسه
المملوك به (منه)
وقصد التأويل ما
وقع في تفسير النيسير
ان هذه الآية في نهاية
القصر وهو ترك
الشرط من الصلاة
وترك الركوع
والسجود والقيام
بالإنابة على الرحلة
وذلك مقصور على
حالة الخوف في السفر
(منه)

واللباس والمسكن وذلك يفتر الى معاونة ومشاركة بين افراد النوع
ثم يحتاج للتوالد والتناسل الى ازدواج بين الذكور والاناث وقيام بالمصالح
وكل ذلك يفتر الى اصول كلية مقررة من عند الشارع بها يحفظ العدل
والنظام بينهم في باب المناكحات المتعلقة ببقاء النوع والمبايعات المتعلقة ببقاء
الشخص اذ كل احد يشتهى ما يلاعه ويفض على من يزاجه فيقع
الجور ويختل امر النظام فلهذا السبب شرعت المعاملات (و) السبب
(للاختصاصات الشرعية التصرفات المشروعة كالبيع والنكاح
ونحوها) قد سبق ان من الاحكام ما هو اثر لفعل العبد كالمالك في البيع والحل
في النكاح والحرمه في الطلاق وهذه تسمى الاختصاصات الشرعية
فسببها الافعال التى هي آثارها وهى التصرفات المشروعة كالإيجاب
والقبول مثلا فالحاصل ان الفقه هو العلم بالاحكام الشرعية العملية على
ما سبق فهى اما ان تتعلق بامر الآخرة وهى العبادات او بامر الدنيا
وهى اما ان تتعلق ببقاء الشخص وهى المعاملات او ببقاء النوع باعتبار
المنزل وهى المناكحات او باعتبار التمدن وهى العقوبات (واما الشرط
فهو) لغة العلامة اللازمة ومنه اشراط الساعة والشروط للصكوك
وشرما (ما يتوقف عليه الوجود) معناه ان شرط الشئ ما يتوقف عليه
ثبوته وحصوله لا وجوبه فحينئذ لا يرد ان الشرط قد يكون شرطا للوجوب
فان الموقوف ثمة ثبوت الوجود ايضا لانفسه (بل تأثير) في ذلك الشئ
خرج به العلة (و لا فضاء اليه) خرج به السبب (وهو) اى الشرط
(اما) شرط (محض وهو ما لا يلاحظ فيه صحة الاضافة) اى اضافة الحكم
اليه كافي العلة (او الافضاء) اى افضائه الى الحكم كما في السبب فيخرج به
السبب (بل مجرد توقفه) اى توقف الحكم كافي الشرط الحقيقي (او توقف
انعقاد علية) اى الحكم (عليه) كافي الشرط الجملى (وهو) اى الشرط
المحض قسمان الاول (حقيقى) يتوقف عليه الشئ في الواقع او بحكم
الشرع حتى لا يصح الحكم بدونه اما اصلا (كالشهود) للنكاح (و) الا عند
تعذره مثل (الطهارة للصلاة و) الثانى (جعلى) يعتبره المكلف ويعاقل
عليه تصرفاته (كما بكلمته) اى كلمة الشرط (ويسمى الشرط صيغة)
نحو ان تزوجتك فانت طالق (او دلالتها) اى كلمته بان يدل الكلام على
التعليق دلالة كلمة الشرط عليه مثل المرأة التى تزوجها كذا لانه في معنى
ان تزوجت امرأة فهى كذا باعتبار ان ترتب الحكم على الوصف

تعلق له به كالشرط (ويسمى الشرط دلالة وهذا) اى هذا الشرط دلالة
 (يختص بغير المعين) لان الشرط انما يستفاد من الابهام بخلاف
 الشرط صيغة فانه يجرى في المعين وغيره (واما) شرط (فى حكم العلة وهو
 مالا يعارضه علة تصلح لاضافة الحكم اليها) فيضاف اليه (كخفر البئر)
 فى الطريق او فى ملك الغير (وشق الزق) اذا كان فيه مائع (وقطع جبل
 القنديل) فان كلامها شرط لانه رفع المانع وليس فيها علة صالحة للحكم
 لان السقوط والسيلان والتقل طبع لاختيار فيها بخلاف ايقاعه نفسه
 فانه صالح لاضافته الى الاختيار والمشي سبب اقرب من الشرط لكنه
 مباح لا يصلح ترتب ضمان العدوان عليه مع انه غير واجب (واما وضع
 الحجر واشراع الجناح وترك الحائط المائل بعد التقدم الى صاحبه)
 فان ذلك كاف والاشهاد لاحتيال الاثبات ان انكر كما فى الشفعة
 (فاسباب ملحقه بالعلل) لان شيئا منها ليس برفع بمانع بل امور
 ثبوتية مفضية الى التلف فان عدم الحجر ليس بمانع عن الهلاك
 بالسقوط فى ذلك الموضع لجوازه بسبب آخر بخلاف عدم البئر فانه
 مانع عن السقوط فى قعرها وكذا غيرها (واما) شرط (فى حكم
 السبب وهو سابق) احتراز عن الشرط التعليق (اعترض بينه وبين
 الحكم فعل) فاعل (مختار) خرج به نحو سيلان المائع اذا لاختيار فيه (غير
 منسوب اليه) خرج به ما اذا قمع باب القفص على وجه نقر الطائر فخرج
 فانه ليس فى معنى السبب بل فى معنى العلة ولهذا يضمن (كل قيد العبد)
 حتى ابقى حيث لا يضمن لصاحبه لانه فى حكم السبب لان الشرط المحض
 متأخر عن صورة العلة والسبب يتقدمها لان العلة متوسطة بينه
 وبين الحكم فيكون متقدما لاحالة فحل القيد لما كان متقدما على الاباق
 الذى هو علة التلف كان شرطا فى معنى السبب لا فى معنى العلة لان العلة
 ههنا مستقلة غير مضافة الى السبب ولا حادثة به بخلاف سوق الدابة
 واما اذا امر العبد الغير بالايق فابق فاعلم يضمن بناء على ان امره استعمال
 للعبد وهو غضب بمنزلة الاستخدام (وقم) باب (اققص او) باب (اصطبيل)
 حتى خرج الطير والديابة حيث لا يضمن لان كلا منها فى حكم السبب
 ايضا لما سبق كذا قيل وفيه بحث وهو ان وجوب تأخر الشرط عن
 صورة العلة انما هى فى التعليق لا التحقيق كالشهادة فى النكاح والطهارة

في الصلاة والعقل في التصرفات فالاولى ان يقال ان كلامها شرط
 في حكم السبب اما انه شرط فلانه رفع المانع واما انه في حكم السبب
 فلو جود معنى الافضاء فيه بلا تعقل التأثير (واما شرط اسما) اى صورة
 لتوقف عليه في الجملة (لاحكاما) اى لامعنى لعدم اضافة الحكم اليه ثبوتا
 عنده (كاول شرطين علق بهما الحكم) نحو ان دخلت هذه الدار وهذه
 الدار فانت طالق فاول الشرطين بحسب الوجود شرط اسما لتوقف
 الحكم عليه في الجملة لاحكاما لعدم تحقق الحكم عنده فان دخلت الدارين
 وهى في نكاحه طلقت اتفاقا وان ابانها فدخلت الدارين اودخلت
 احديهما فابانها فدخلت الاخرى لم تطلق اتفاقا وان ابانها فدخلت
 احديهما ثم تزوجت فدخلت الاخرى تطلق عندنا خلافا لغير لان اشتراط
 الملك حال وجود معنى الشرط اتما هو لصفة وجود الجزاء للصفة وجود
 الشرط بدليل انها لو دخلت الدارين في غير الملك انحلت اليين والبقاء
 اليين لان محلها الذمة فتبقى ببقائها فلا يشترط الاعند الشرط الثانى
 لانه حال نزول الجزاء المفتقر الى الملك (واما) شرط هو (علامة وهو ما يظهر)
 وبين (تحقق نفس العلة مع خفائها او) يظهر تحقق (صفتها) اى العلة
 (معه) اى مع خفاء تلك الصفة توضيحه ان علامة الشئ معرفه وانما يحتاج
 الى المعرف ما فيه نوع خفاء كما جعل التكبير علامة لقصد الانتقال في الاركان
 فشرط الحكم اذا كان مظهرها للتحقق نفس العلة مع خفاء في ذاتها او للتحقق
 صفتها للخفاء فيها يسمى شرطا هو علامة اما كونه شرطا فتوقف تحقق
 الحكم على تحقق العلة الموصوفة الموقوفة عليه والموقوف على الموقوف
 موقوف واما كونه علامة فلانه في الحقيقة شرط بتحقيق العلة لا الحكم مع انه
 مظهره مثال ما كان مظهرها لنفس العلى (كالولادة) المظهرة للعلوق
 الذى هو علة للنسب عندهما حتى اثبتاه اى التسبب (بشهادة القابلة بهما)
 اى بالولادة (مطلقا) اى سواء وجد حمل ظاهر او فراش قائم او اقرار
 من الزوج بالحبل اولا فانهما قالوا المعتدة اذا جاءت بولد فانكر الزوج الولادة
 فشهدت القابلة بالولادة ان النسب يثبت بشهادتها وان انتفت الامور الثلاثة
 لان الولادة شرط بمعنى العلامة فان بها يظهر ما كان موجودا في الرحم فكان
 ثابت النسب من حين وجد فلم يكن النسب مضافا اليها لا وجوبا
 ولا وجودا فتقبل شهادة النساء عليها كما في غير هذه الحالة (قال الامام)
 ابو حنيفة رحمه الله تعالى (الولادة شرط محض) للنسب في حقنا لان ابني الحكم

على الظاهر وان كانت بمنزلة العلامة في حق من يعرف الباطن فكان باطنا يجعل كالمعوم الى ان يظهر بالولادة كالخطاب النازل جعل كالمعوم في حق من لم يعلم واذا صار النسب مضافا الى الولادة في حقنا (فلا تثبت) اى الولادة (الابحجة كاملة) كما ان النسب كذلك وهى رجلان اورجل وامرأان بخلاف ما لو كان الفراش قائما لانه سبب للنسب قبل الولادة وكانت الولادة معرفة محضة وكذا اذا كان الحبل ظاهرا او اقر الزوج بالحبل لانه قد وجد دليل قيام النسب وكانت الولادة معرفة محضة (ومثال ما كان مظهرا لصفة العلة) كالاحصان اى المظهر لصفة الزناء التى هو بها علة (للرجم) وهى كونه بين مسلمين مستوفين للذة الجماع بعد ان حصل لهما الدخول بنكاح صحيح فان تلك الصفة هى الداعية الى استحقاق مثل هذه العقوبة الفخيمة بعد كمال اهليتهما والاحصان ملزوم فيستدل به على ثبوتها اما انه شرط فلان العلم بوجوب الرجم يتوقف على العلم بصفة علة الموقوفة على العلم بالاحصان واما انه علامة فلانه معرف لصفة العلة وامارة لها واذا كان الاحصان شرطا هو علامة لشرطا محضا (فلا يضمن شهوده) اى الاحصان (اذا رجعوا مطلقا) اى سواء رجعوا مع شهود الزنا او وحدهم قبل القضاء او بعده لان العلامة لا يضاف الحكم اليها وجوبا ولا وجودا فلا يجوز خلافتها عن العلة اصلا (واما العلامة) وهى لغة الامارة كالليل والمنارة واما شرعا (فايعرف الحكم به بلا تعلق وجوب ووجوده وهى اما محض) اى خالص عن شوب الاقسام الباقية دال على وجود امر خفي (كالتكبير) للانتقال من ركن الى ركن (ورمضان فى) قوله (انت طالق قبل رمضان بشهر واما بمعنى الشرط كاسم) من الاحصان والولادة (واما بمعنى العلة كالمعلل الشرعية) فانها امارات لا عمل حقيقة كما سبق (واما) علامة (مجازا كالمعلل الحقيقية والشرط الحقيقى) وقد سبق انه لا منافاة بين اجتماع هذه الاقسام بحسب الاعتبارات والحيثيات

الركن الثانى

من المقصد الثانى (فى) بيان (الحاكم) على المكلف بالاحكام الشرعية كالوجوب والحرمه ونحوها هل هو الشرع او العقل (الحاكم بالحسن والقبح) اى المحسن والمقبح للانفال بمعنى الموجب والحرم ونحو ذلك ولما كان كل من الحسن والقبح مستعملا فى معان ثلاثة

(وكان)

وكان محل النزاع واحدا منها كاسبق في مباحث الامر والنهي اراد ان يبينه فقال في تفسير الحسن (بمعنى الاستحقاق المدح) في الدنيا (والثواب) في العقبى هذا بالظن الى افعال العباد واما اذا اردنا شموله لافعال الله تعالى اقتصرنا على المدح وقال في تفسير القبيح (الدم) في الدنيا (والعقاب) في العقبى (هو الشرع) اى الشارع (عند الاشاعة والعقل) عندهم ليس حاكما بهما كما هو رأى المعتزلة ولا مدركا لهما قبل ورود الخطاب من الشارع كما هو رأينا بل هو (آلة فهم الخطاب) الوارد من الشارع فقط (لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا) فانه تعالى نفى التعذيب قبل البعث وهو يستلزم نفى الوجوب قبلها لان التعذيب لازم لترك الواجب فاذا انتفى اللازم انتفى الملزوم (قلنا لا) نسلم ان المراد بالتعذيب المذكور فى الآية الكريمة التعذيب الاخرى المعتبر فى مفهوم الواجب لم لا يجوز ان يراد به التعذيب الدنيوى بطريق الاستيصال (ولو سلم ارادة التعذيب الاخرى فنفيه لا ينافى استحقاقه) المعتبر فى مفهوم الواجب فانه كما عرفت فيما سبق ما يستحق تاركه التعذيب لا ما يعذب تاركه لجواز العفو كما هو الحق (وايضا لولاه) اى لولا كون الحاكم بهما هو الشرع بل كان العقل وكانا ذاتين فى كل من الافعال المتصفة بهما (لما تخلف) اى الحسن والقبح فانهما اذا كانا عقليين كانا لازمين للفعل غير منفكين عنه واللازم وهو عدم التخلف باطل لان الفعل الواحد قد يحسن تارة باعتبار وقد يقيح اخرى باعتبار آخر ولو كانا لازمين لهما لتخلف (كافى) صورة (الكذب انقازا والصدق اهلاكا) فان الكذب من حيث هو هو قبيح لكنه اذا تضمن انقازا نبي عن ظالم كان حسنا والصدق من حيث هو هو حسن لكنه اذا تضمن اهلاكا نبي كان قبيحا فظهر انهما ليسا من لوازم الافعال وكذا كل فعل يجب تارة ويحرم اخرى كالقتل والضرب حدا وظلما (قلنا) ما ذكرتم ليس بنام لان هذا الكذب لما تعين سببا وطريقا الى الانجاء الواجب كان واجبا فكان حسنا وكذا الصدق لما تعين سببا الى الاهلاك الحرام كان خراما فكان قبيحا واما القتل والضرب فامرهما ظاهر (ولو تم) ما ذكرتم (فلا يفيد السلب الكلى) وهو ان لاشئ منهما بذاتى كما هو مدعى الاشاعة وان كان ردا على المعتزلة حيث يقولون بالايجاب الكلى (و) الحاكم بالحسن والقبح هو (العقل عند المعتزلة) لابعنى انه لا فائدة

للشرع فانه ربما يظهر انه مقتضى العقل الحاكم عند خفاء الاقتضاء وان لم يظهر وجه اقتضائه كما في وظائف العبادات بل بمعنى انه يقتضى المأمورية والمنوعية شرعا في الكل وان لم يرد الشرع كما انه يحكم على الله تعالى الله عنه بوجوب الاصلح وحرمة تركه عندهم وليس له ان يعكس القضية فالعقل مثبت في الكل (والشرع مبين في البعض) الذي يخفى فيه الاقتضاء ثم للمعتزلة في اثبات مطلوبهم طريقان حقيقيان وطريقان الزاميان اما الحقيقيان فقد اشار الى احدهما بقوله (لان حسن الاحسان وقبح العدوان) مركوز في الاذهان (لا ينكره ما قل) حتى الذين لا يتدينون بدين ولا يقولون بشرع كالبراهمة والدهرية وغيرهم بل ربما يبالغ فيه غير الملمين حتى يستقبحون ذبح الحيوانات وذلك مع اختلاف اغراضهم وعاداتهم ورسومهم ومواضعاتهم فلولا انه ذاتي للفعل يعلم بالعقل لما كان كذلك (قلنا لا بالمتنازع فيه) اى ليس الاتفاق فيما ذكر على الحسن والقبح بالمعنى المتنازع فيه لهما وهو ما ذكر غير مرة بل بمعنى ملائمة غرض العامة وطبايعهم وعدمها ومتعلق المدح والذم في مجارى العقول والعبادات ولا نزاع في ذلك فيبطل قولهم بانها نعى بالحسن ما ليس لفعله مدخل في استحقاق الذم وبالتقيص خلافه واما قولهم بانه لما ثبت المدح والذم واستحقاق الثواب والعقاب في الشاهد فكذا في الغائب قياسا فلا يخفى ضعفه كيف وغير المتشرع ربما لا يقول بدار الآخرة والثواب والعقاب والى الآخرة بقوله (ولان من) كانه غرض من الاغراض (استوى في) تحصيل (غرضه الصدق والكذب ومن قدر على الانتقاذ) اى انتقاذ شخص اشرف على الهلاك وتخليصه (ومن) قدر (على الاهلاك يختار) الاول (الصدق و) يختار الثانى (الانتقاذ وما هو) اى اختيارها ذلك (الاحسنهما) اى الصدق والانتقاذ (عقلا قلنا) لان سلم انه ليس الاحسنهما عقلا بل (لكون الاول) اى اختيار الصدق (اصح) اى انسب لمصلحة العالم وافرغ لفرض العامة والاستواء المفروض انما هو في تحصيل غرض ذلك الشخص واندفاع حاجته لاعلى الاطلاق كيف والصدق ممدوح والكذب مذموم عند العقلاء وعلى مذهبكم عند الله تعالى ايضا بحكم العقل ولو فرضنا الاستواء من كل وجه فلان سلم اثار الصدق قطعا وانما القطع بذلك عند الفرض والتقدير فيتوهم انه قطع عند وقوع

المقدر المفروض (و) كون (الثاني) هو اختيار الانقاذ (اليق برقة الجنسية) المجبولة في الطبيعة وسببها انه يتصور مثل ذلك الحالة لنفسه فيجبره استحسان ذلك الفعل من غيره في حق نفسه الى استحسانه من نفسه في حق غيره وبالجملة لانسلم ان ايشار الصدق والانقاذ عند من لم يعلم استقرار الشرائع على حسنهما انما هو لحسنهما عند الله تعالى على ما هو المتنازع فيه بل لا مر آخر واما الالتزامان فقد اشار الى احدهما بقوله (ولانه لولاه) اي لولا كون العقل حاكما بالحسن واليقع بل كانا شرعيين (كان التكليف) ايضا (شرعا فلزم الحام الرسل) فلا يفيد البعثة وذلك لان المكلف لو قال في جواب النظر في معجزتي كي تعلم صدقي لانتظر حتى يجب علي لان ترك غير الواجب جائز ولا يجب مالم يثبت الشرع اذ لا وجوب الا بالشرع ولا يثبت الشرع مالم انظر لان ثبوته نظري لا ضروري لم يكن للرسول الزامه النظر وهو المعنى بالا فحام واجاب الاشاعرة عنه بجوابين احدهما جدلي والاخر حلي اشار الى الجدلي بقوله (اجيب بانه مشترك الالتزام) وحقيقته الجاء الخصم الى الاعتراف بنقض دليله اجمالا حيث دل على نقي ما هو الحق عنده في صورة النزاع وتقريره ان للمكلف ان يقول لانتظر مالم يجب ولا يجب مالم انظر لان وجوبه نظري يفترق الى ترتيب المقدمات وتحقيق ان النظر يفيد مطلقا وفي الالهيات سيما اذا كان طريق الاستدلال ماسبق من انه مقدمة للمعرفة الواجبة مطلقا ﴿قَالَ قِيلَ﴾ بل هي من النظريات الجلية التي يشتهلها العاقل بادنى التفات او اصغاء الى ما يذكره الشارع من المقدمات ﴿قُلْنَا﴾ لو سلم فله ان لا يلتفت ولا يصغى ولا يلزم الافحام واشار الى الحلي بقوله (وان الوجوب) على المكلف في نفس الامر (لا يتوقف على العلم) اي بالوجوب فان صحة الزامه النظر يتوقف على وجوب النظر وثبوت الشرع في نفس الامر على علمه بذلك والمتوقف على النظر هو علمه بذلك لا لتحقيقهما في نفس الامر فالمكلف ان اراد نفس الوجوب والثبوت لم يصح قوله لا يثبت الشرع مالم انظر وان اراد العلم بهما لم يصح قوله لانتظر مالم يجب وان اراد في الوجوب التحقق وفي الثبوت العلم به لم يصح قوله يجب على مالم يثبت الشرع لان الوجوب عليه لا يتوقف على العلم بالوجوب ليلزم توقفه على العلم بثبوت الشرع بل العلم بالوجوب يتوقف على الوجوب لئلا يكون جهلا وان خص ارادة العلم

بقوله لا يثبت الشرع ما لم انظر وارادة التحقق بقوله لا انظر ما لم يجب
 صبح جميع المقدمات لكن تختل صورة القياس لعدم تكرار الوسط فهذا
 قياس صحة مادته في فساد صورته (و) اقول (هذا) الجواب الذي سموه
 حلا (لا يدفع لزوم الافحام) على رأى الاشاعرة لان المكلف لو قال لا اصدقك
 ولا انظر في معجزتك حتى اعلم بوجوديهما ولا اعلم به حتى يثبت الشرع عندي
 ولا يثبت عندي حتى انظر لا يمكن الزامه بمجرد ان يقال الوجوب عليك
 لا يتوقف على علمك به كما لا يخفى وهذا لا يرد علينا لانا نقول قوله لا اعلم به
 حتى يثبت الشرع عندي مرود لان للنبي حينئذ ان يقول علمك به لا يتوقف
 على ثبوت الشرع عندك بل عقلك يكفي لادراكه فانك اذا تأملت ان دعوى
 وان كانت خيرا يحتمل الصدق والكذب لكنها ان كانت صادقة فكذبها
 خسرت خسراتنا مينا في العاجل والآجل وكذا ان كانت كاذبة فصدقها
 فلا بد من التمييز بينهما ولا يحصل الا بالنظر في المعجزة وهما لا ضرر فيه
 لا عاجلا ولا آجلا ودافع للضرر المظنون لرجحان طرف الصدق وكل
 ما يدفع الضرر المظنون بل المشكوك واجب عقلا بمعنى ان العقل يدركه لانه
 بحكمه به فاذا سمع المكلف هذا لم يبق له بعد ذلك عذر اصلا فكيف الافحام و اشار
 الى طريق الثانى من الطريقين الالزاميين بقوله (ولانه لو لاه) اى لولا
 كون العقل حاكما بهما بل كما نأشريعين (لزم) محالان الاول في الله تعالى وهو
 (ان لا يقبح منه تعالى شئ) قبل السمع فلزم جواز كذبه تعالى عندها كبيرا
 (و) جواز (اظهار المعجزة على يد الكاذب) وفي كل منهما ابطال البعثة
 والشرايع والتباس النبي بالمتنبي وغير ذلك من المفاسد (فلا يقبح شئ)
 من الكذب واظهار المعجزة على يده (بعده) اى بعد السمع ايضا (للدور)
 فان حجة السمع موقوفة على صدقه فيلزم الدور (و) الثانى في العبد وهو
 (ان لا يقبح الكفر من الممكن منه ومن العلم بحاله) اى حال الكفر بما يترتب
 عليه عاجلا وآجلا (قبل السمع) وان قبح بعده لعدم الدور (واجيب) عن الاول
 من قبل الاعتراف (انا لا نسلم الامتناع العقلى) في الكذب وخلق المعجزة
 (وان جز منابدهما) فانهما من الممكنات وقدرته شاملة لجميعها فلا امتناع
 عقلا (ولو سلم) امتناعهما عقلا (فلا نسلم انه) اى امتناعهما عقلا (للقبح)
 عقلا لجواز كونه اى امتناعهما (لامر آخر) كاستلزامهما لالتباس النبي
 بالمتنبي وكانتفاء لازم الدليل الذى هو المعجزة لان وجه الدلالة لازم لكل

دليل وهو متفق في المعجزة في يد الكاذب والالكان الالكاذب صادقا وانتفاء
اللازم يستلزم انتفاء الملزوم (و) اجيب عن الثاني من قبلهم ايضا (بان) وجود
المعنى (المتنازع فيه) هو التحريم الشرعي (قبل الشرع ممنوع) فيما ذكرتم
من الصورة (وغيره لا يضر) لانه خارج من البحث (ونحن) معاشر الحنفية
(نقول شئ منها) اى من ادلة المعتزلة على تقدير صحتها وتعام مقدماتها
(لم يفيد الحاككة) للعقل والموجبية له كاهو مقصودهم وانما يفيدان حسن
بعض الافعال وقيمته معلوم بالعقل ورد الشرع ام لا ونحن لا ننكره (والمختار)
عند علمائنا الحنفية وهو الحق المتوسط بين الافراط والتفريط (ان الحاكم
في الكل) اى فيما ادرك جهة حسنه قبل الشرع اولم يدرك (هو الشرع)
اى الشارع لا العقل لوجهين اشار الى الاول بقوله (لان العقل آلة)
لانه نور في بدن الانسان مثل الشمس في ملكوت الارض يضى به الطريق
الذى مبدؤه من حيث ينتهى اليه اثر الحواس (عاجزة) بنفسها لان الآلة
لا تعمل بدون الفاعل فكيف يكون حاكما على الاطلاق قال ابن سينا العقل
آلة اعطيت لدرك العبودية لا لتصرف في امر الربوبية والعجب ان رئيس
من قصارى امرهم التمسك بالعقل وعدم الاعتداد بالنقل لا يحفل العقل
آلة للدراك والمعتزلة الذين يعدون انفسهم اصحاب عدل وتوحيد
يجعلون العقل حاكما على الاطلاق وما هو الاظم وقريب من الاشراك
واشار الى الثاني بقوله (ولا ينفك) العقل (عن الهوى) فان العقل الذى
هو مناط التكليف غير موجود في اول الفطرة وهوى النفس غالب لكثرة
الدواعى فاذا حدث العقل حدث مغلوبا الا لمن شاء الله تعالى من الخواص
والمغلوب في مقابلة الغالب كالمدم فعمله حاكما بنفسه اعمال المغلوب في مقابلة
الغالب (فان قيل) * لولم يكن العقل موجبا بنفسه للمجاز نسبة الاحكام الى
العلل واللازم باطل * اما الملازمة فلان العلة ثابتة بالعقل فلو لم يعتبر
بحكم العقل لم يعتبر بالعلل فلم تجز نسبة الاحكام اليها * واما بطلان اللازم
فلمحة القياس بالاتفاق (قلنا) تلك النسبة ليست لكون العقل علة
موجبة بل الموجب هو الله تعالى الا ان ايجابه غيب عنا وفي الوقوف عليه
حرج عظيم فاضاف الاحكام الى المال وجعل العقل آلة لمعرفة ذلك
تيسيرا علينا (وان كان) العقل (مينا) للحسن والقبح ومدركا لهما بخلق
الله تعالى العلم بعد توجهه بلا كسب او معه وان لم يرد الشرع (في البعض)

الذي يتوقف عليه الشرع كمعرفة الله تعالى والنظر فيها وتصديق النبي عليه الصلاة والسلام في اول اقواله والنظر في معجزاته فان معرفة الله تعالى واجبة بالاجماع بمعنى استحقاق فاعلها الثواب وتاركها العقاب ووجوبها مدرك بالعقل اذ لو كان بالشرع لكان بنص موجب والنص انما يوجب عند المكلف اذا ثبت صدق ناقله عنده وهو ان ثبت بالعقل ثبت المطلوب وان ثبت بالنص لزم توقف الشيء على نفسه لان الاعتماد بالنص يتوقف على صدق الناقل فاذا وجبت المعرفة بالعقل وجب النظر فيها ايضا بالعقل لانه امر مقدور يتوقف عليه الواجب المطلق العقلي الذي هو المعرفة وكل ما هو كذلك فهو واجب عقلا اما كون النظر مقدورا فظاهر واما توقف المعرفة عليه فلانها ليست بضرورية بل نظرية ولا معنى للنظرى الا ما يتوقف على النظر ويحصل به واما وجوبه فثلا يلزم التكليف بالمحال واما عقليته فلانبعية وكذا تصديق النبي في اول اقواله واجب بالعقل اذ لو كان بالشرع لكان بالنص وهو انما يوجب عند المكلف اذا ثبت صدق ناقله عنده فيلزم الدور او التسلسل او ثبوت المدعى وكذا النظر في ثبوت المعجزة واجب بالعقل اذ لو كان بالشرع لزم ثبوت الشرع عند المكلف قبل ثبوته عنده لانه انما ثبت عنده بعد دلالة المعجزة على صدق النبي عليه الصلاة والسلام فلو وجب النظر فيها بالشرع لزم ما ذكرنا فاذا ثبت وجوب كل ما ذكرنا عقلا ثبت حرمة اضدادها عقلا ايضا فيثبت الحسن والقبح العقليان لان الوجوب والحرمة اخص منهما وثبوت الاخص يستلزم ثبوت الاعم (فهو) اى اذا ثبت ان العقل ليس بحاكم بل مبين في البعض ثبت ان العقل (غير معتبر كل الاعتبار) في مواجب التكليف (فلا يكلف بالايان الصبي العاقل) بمجرد العقل وعليه مشايخنا من اهل السنة كابن زيد وفخر الاسلام وشمس الائمة وقال الشيخ ابو منصور يكلف به ويجب عليه وهو قول كثير من مشايخ العراق والفرق بين هذا وبين قول المعتزلة انهم يجعلون العقل موجبا بنفسه وهؤلاء يقولون العقل معرف لا يحجب الله تعالى كالخطاب قالوا الصحيح ما ذهب اليه مشايخنا لان الايجاب عليه يخالف لظاهر النص وظاهر الرواية (ولا) يكلف ايضا بالايان (من لم يبلغه الدعوة) سواء كان في شاهر الجبل او في دار الحرب او نحو ذلك حتى اذا لم يعتقد اكفرا ولا ايمانا لا يعذبان

فان الوجوب اذا سقط عن الصبي سقط عن هذا لان الجهل قد يلحق بالصبي في سقوط العبادات عن اسلم في دار الحرب ولم يهاجر كما سقطت عن الصبي فيجوز ان يلحق به ايضا في سقوط وجوب الاستدلال (قبل) ادراك (زمان التجربة) وهو مدة يتمكن فيها العاقل من الاستدلال على معرفة الله تعالى ودرك العواقب وليس لتحديد هذا الزمان وبيان مقداره دليل قاطع بل في علم الله تعالى ان تحقق يعذبه والا فلا لانه متفاوت بحسب تفاوت الاشخاص وان روى عن النبي عليه السلام العمر الذي اعذر الله فيه الى ابن آدم ستون سنة وعن مجاهد ما بين عشرين الى ستين وقيل ثمانى عشرة اوسبع عشرة وسيأتى زيادة تحقيقه ان شاء الله تعالى فاذا لم يكلف الصبي العاقل بالايمان (فلا ترد مراهمة غافلة) عن الاعتقاد بالايمان والكفر (لم تصف) اى لم تعبر عن ايمان وعن كفر (تحت) زوج (مسلمين) ابوين (مسلمين) فاذا لم يرتد لم تبين عن زوجها واما اذا بان ذلك كانت مرتدة وبانت من زوجها وكذا لو عقلت وهى مراهمة فوصفت الكفر كذا في الجامع الكبير وكذا من في الشاهق ونحوه صرح به فخر الاسلام (ولامهدر كل الاهدار) عطف على قوله غير معتبر كل الاعتبار اى العقل غير متروك كل الترك لانه وان لم يكن حاكما بالحسن والقيم لكنه مدرك لهما كما سبق (فيعتبر ايمان صبي عاقل وكفره اذا اعتقد ما يوجبهما سواء (وصف) كلا منهما وعبر عنهما (اولا وترتد مراهمة وصفت الكفر) لان التوجه اليه دليل ادراك زمان التجربة (فتبين من زوجها) بلا مهر قبل الدخول ومعه بعده كما هو حكم سائر المرتدات (وهذا) الذى ذكرنا من كون العقل مدركا بحسن بعض الاشياء التى ذكرنا وقيم اضدادها (وهو المحمل لقول الامام) ابى حنيفة رحمه الله تعالى (لا عذر لاحد في الجهل بالخالق لقيام الآفاق والانفس) الدالة قطعا على وجود الصانع القادر العالم المريد قطعا (ويعذر في الشرائع) اى المشروعة الموقوفة على الشرع (الى قيام الحجة) من قبل الشارع (و) اقول (لعل الاصل) الذى تمسك به الامام في هذا المقام قوله تعالى (اولم نعيكم ما تبذرون فيه من تذكرة وجاءكم النذير) اعلم ان اصحابنا رحمهم الله تعالى يقولون في كتبهم عن الامام مسائل تخالف رأى الفريقين ولم يذكرها لها سنداء يعول عليه وقد أدى نظرى القاصر وفكرى الفاتر انها مستنبطة من الآية الكريمة لكننى لما لم اظفر في كلام احدا بالتصريح به ولا بالاشارة اليه

قلت لعل الاصل ولم اجزم به فلنعد المسائل اولاً ثم نبين وجه استنباطها منها * فاقول وبالله التوفيق وبيده مقاليد التحقيق * المسئلة الاولى ان العقل ليس بمحاكم في الحسن والقبح * الثانية ان العقل مدرك بحسن بعض الاشياء وقبح البعض قبل ورود الشرع * الثالثة ان مجرد العقل لا يكفي لهذا الادراك كما ذهب اليه المعتزلة بل لابد من زمان التجربة * الرابعة ان هذا الزمان غير مقدر بمقدار معين * الخامسة ان العقل لا يكفي في ادراك حسن الشرائع بل لابد فيه من بيان الشرائع * واما وجه استنباطها منها فموقوف على بيان معناها وهوان الكفرة تركوا الايمان والعمل الصالح لما قالوا في جهنم ربنا اخرجنا نعمل صالحا غير الذي كننا نعمل قال الله تعالى في جوابهم على سبيل التوبيخ اولم نعمركم الآية يعني لم يبق لكم عذر في ترك الايمان والعمل الصالح في الدنيا حتى تعتذروا قائما قد عمرناكم فيها مدة يتمكن العاقل فيها من التفكير في الآفاق والانفس والتذكر للايمان والمعرفة وارسلنا اليكم نذيرا يبين لكم الاحكام والشرائع فوجه استنباط الاولى ان اهل التفسير صرحوا بان ما يتذكر فيه متناول كل عمر تمكن المكلف فيه من التفكير والتذكر ولا شك ان العقول بحسب الاشخاص متفاوتة فرب شخص يتأتى منه الاستدلال بعد اربعين سنة ورب شخص يستدل بعد البلوغ بل قبله ولو كان العقل حاكما لوجب الايمان على الصبي العاقل مطلقا كما ذهب اليه المعتزلة والآية تنافيه ووجد استنباط الثانية ان العقل لو لم يذكرهما لما وجز على تارك الاستدلال بتعيرهم مدة يتمكنون فيها منه ووجه الثالثة ظاهر فان ماعبرة عن ذلك الزمان وكذا الرابعة فان ما مبهم لم يلحقه بيان شاف واما وجه الخامسة فهو ان اول الآية لما افاد ادراك العقل بحسن الايمان قبل الشرع افاد آخرها اعنى قوله وجاءكم النذير ما ذكرنا لان الافادة خير من الاعادة والتأسيس اولى من التأكيد

الركن الثالث

من المقصد الثاني (في) بيان (المحكوم به) وهو الفعل الذي يتعلق به خطاب الشارع (وهو) انواع (اربعة) الاول (حقوق الله تعالى خالصة) وهى ما يتعلق به النفع العام للعالم من غير اختصاص باحد فينسب الى الله تعالى لعظم خطره وشمول نفعه والا فباعتبار التخليق الكل سواء في الاضافة الى الله تعالى والله ما فى السموات وما فى الارض وباعتبار الضرر والانتفاع هو متعال عن الكل وسيأتى بيان انواعها

(والنوع)

(و) النوع الثاني (حقوق العباد خالصة) وهو ما يتعلق به مصلحة خاصة كحرمة مال الغير (كبذل المتلفات) ونحوه من بدل المنصوب والدية وملك المبيع والتمن وملك النكاح والطلاق وما اشبهها (و) النوع الثالث (ما اجتماع فيه) اى حق الله تعالى وحق العبد (والاول غالب كحد القذف) فانه مشتمل على الحقتين بالاجماع فان شرعه لدفع عار الزناه عن المقدوف دليل على ان فيه حق العبد وشرعه حد ازجرا دليل على ان فيه حق الله تعالى الا ان هذا راجع عندنا حتى لا يجرى فيه الارث ولا يسقط بالعفو الا في رواية عن ابي يوسف رحمه الله تعالى ويجرى فيه التداخل عند الاجتماع حتى لو قذف جماعة في كلمة واحدة او في كلمات متفرقة لا يقام عليه الاحد واحد وعند الشافعي رحمه الله تعالى حق العبد فيه غالب فيجبرى فيه العفو والارث ولا يجرى فيه التداخل (و) النوع الرابع (العكس) وهو ما اجتماع فيه والثاني غالب (كالقصاص) فان فيه حق الله تعالى لانه يسقط بالشبهات كالحدود الخالصة وانه يجب جزاء للفعل حتى تقتل الجماعة بالواحد واجزية الافعال تجب حق الله تعالى ولكن حق العبد راجع لما ان وجوبه بطريق المماثلة وفيه معنى المقابلة بالمحل من هذا الوجه فعمل ان حق العبد فيه راجع اليه اشارة قوله تعالى ولكم في القصاص حياة ولهذا يستوفيه الولي ويجرى فيه الارث ويصح الاعتياض والعفو عند بالاجماع ولم يوجد قسم آخر اجتماع فيه حق الله تعالى وحق العبد على التساوى في اعتبار الشارع (وحقوق الله تعالى) انواع (ثمانية) بحكم الاستقراء النوع الاول (عبادات خالصة كالايمان وفروعه) وهى سائر العبادات لا يتأنها على الايمان واحتياجها اليه ضرورة ان من لم يصدق بالله تعالى لم يتصور منه التقرب اليه (وفيهما) اى في الايمان وفروعه (اصول وفروع وزوائد) بمعنى ان في جملة الفروع اصلا وملحقاته وزوائد لا بمعنى ان كل واحد من الفروع يشتمل على الثلاثة وكون الطاعات من فروع الايمان وزوائده لا ينافي كونها في نفسها ماله اصل وملحق به وزوائد (فالايان اصله التصديق) بمعنى اذعان القلب وقبوله بوجود الصانع ووحدانيته وسائر صفاته ونبوة محمد صلى الله تعالى عليه وسلم وجع ماعلم بحجته به بالضرورة على ما هو معنى الايمان في اللغة الا انه قيد باشياء مخصوصة ولهذا قال النبي عليه السلام الايمان ان تؤمن بالله وملائكته

وكتبه ورسله الحديث فبه على ان المراد بالايان معناه اللغوى وانما الاختصاص في مؤمن به فعنى التصديق هو الذى يعبر عنه في الفارسية « بكرويدن وراست كوى داشتن » وهو المراد بالتصديق الذى جعله المنطقيون احد قسمى العلم كما صرح به ابن سينا ولهذا فسر السلف بالاعتقاد والمعرفة مع اتفاقهم على ان بعض الكفار كانوا يعرفون النبي كما يعرفون ابناءهم ويستيقنون امره الا انهم استكبروا ولم يذعنوا فلم يكونوا مصدقين به (ولاحقه الاقرار) باللسان لكونه ترجمة عما في الضمير ودليلا على تصديق القلب وليس باصل لان معدن التصديق هو القلب ولهذا يسقط الاقرار عند تعذره كما في الاخرس او تعسره كما في المكروه هذا عند بعض العلماء كشمس الائمة وفخر الاسلام وكثير من الفقهاء وعند بعضهم الايمان هو التصديق وحده والاقرار شرط لاجراء الاحكام في الدنيا حتى لو صدق بالقلب ولم يقر باللسان مع تمكنه منه يكون مؤمنا عند الله تعالى وهذا اوفق باللغة والعرف الا ان في عمل القلب خفاء فيطت الاحكام بدليله الذى هو الاقرار (وزوائده الاعمال) لما ورد في الحديث انه لا ايمان بدون الاعمال نفيا لصفة الكمال بناء على انها من مميزات الايمان ومكملاته الزائدة عليه (والفروع اصلها الصلاة) لانها عماد الدين وتالية الايمان شرعت شكرا للنعم الظاهرة والباطنة لما فيها من اعمال الجوارح وافعال القلب لكنها لما صارت قرينة بواسطة الكعبة التى عظمها الله تعالى كانت دون الايمان الذى صار قرينة بلا واسطة فلماذا صارت من فروع الايمان (ولاحقها الزكاة) المتعلقة باحدى جزئى نعمة الدنيا فاتما ضربان نعمة البدن ونعمة المال وهى ادنى من الصلاة لان نعمة البدن اصل ونعمة المال فرع اذ المال وقاية النفس (ثم الصوم) فانه وان كان عبادة بدنية لكنه شرع رياضة وقهرا للنفس فلا يصير قرينة الا بواسطة النفس المائلة الى الشهوات وهى صفة قبح فيها ولا قبح في صفة الفقر فكانت النفس اقوى في كونها واسطة (ثم الحج) الذى هو زيارة البيت المعظم بافعال واوقات وامكنة مخصوصات وهى هجرة من الاوطان والخلان فكان دون الصوم بل كانه وسيلة اليه فانه لما هجر الاوطان وجانب الاهل والاولاد انقطع عنه مواد الشهوات وضعف نفسه وقدر على قهرها بالصوم (ثم الجهاد) لانه من فروض الكفاية وما تقدم من فروض الايمان (وزوائدها

السنن والآداب) فانها ليست بواجبة بل شرعت مكملات للفرائض زيادة عليها فلم تكن مقصودة (و) النوع الثانى من حقوق الله تعالى (عبادة فيها مؤنة كصدقة الفطر) فان جهات العبادة فيها كثيرة مثل تسميتها صدقة وكونها طهرة للصائم واشتراط النية في ادائها ونحو ذلك مما هو من امارات العبادة ولما فيها من معنى المؤنة لم يشترط لها كمال الاهلية المشروطة في العبادات المالية فوجب في مال الصبي والمجنون الفنين اعتبارا لجانب المؤنة خلافا لمحمد فانه اعتبر جانب العبادة لكونها ارجح (و) النوع الثالث (منها مؤنة فيها عبادة كالعشر) وقد سبق تحقيقه فلا يتبدأ على الكافر لكن يبقى عند محمد كالخراج على المسلم ويضاعف عند ابي يوسف وينقلب خراجا عند ابي حنيفة (و) الرابع (مؤنة فيها عقوبة كالخراج) وقد سبق تحقيقه ايضا فلا يتبدأ على المسلم لكن يبقى لانه لا ترددين المؤنة والعقوبة لم يطل بالشك (و) الخامس (حقوق دائرة بينهما) اى بين العبادة والعقوبة (كالكفارات) فان في ادائها معنى العبادة لانه لا تؤدى بما هو محض العبادة وهو الصوم والتحرير والاطعام وتجب بطريق الفتوى ويؤمر من هي عليه بالاداء بنفسه من غير ان يستوفى منه كرها كالعبادات والشرع لم يفوض الى الملك اقامة شئ من العقوبات على نفسه بل الى الائمة يستوفون بطريق الجبر وفي وجوبها معنى العقوبة لكنها لم تجب الا اجزية للفعل المحظور الذى يوجد من العباد ولذلك سميت كفارات لانها ستارات للذنوب (فلم تجب) الكفارة (على المسبب) كخاف البئر لان الكفارة جزاء المباشرة وهى ان يتصل فعله بغيره ويحدث منه التلف لا السبب وهو ان يتصل اثر فعله بغيره لا حقيقة فعله (و) لا على (الصبي) لان فعله من حيث هو فعله لا يوجب الجزاء لانه لا يوصف بالتقصير (والغالب) من جهتي العبادة والعقوبة في الكفارة (هو العبادة) لان الكفارة صوم واعتاق وصدقة ويؤمر بها بطريق الفتوى دون الجبر ولانها تجب على اصحاب الاعذار مثل الخاطيء والناسى والمكره ولو كانت جهة العقوبة فيها راجحة لامتنع وجوبها بسبب العذر اذ المذنب لا يستحق العقوبة وهكذا لو كانت مساوية فان جهة العبادة لم تمتنع الوجوب على هؤلاء وجهة العقوبة تمتنع والاصل عدم الوجوب فلا ثبت بالشك (فيما سوى) كفارة (الفطر) فان جهة العقوبة فيها راجحة بدليل انها لا تجب على الخاطيء

والناسئ وتسقط في كل موضع تحققت فيه شبهة الاباحة كالحدود فان من جامع على ظن ان الفجر لم يطلع او على ظن ان الشمس قد غربت وقد تبين خلافه لا تجب الكفارة بالاجاع فلم انها ملحقة بالعقوبات المحضة وان كانت فيها جهة العبادة ايضا (و) السادس (حق قائم بنفسه) اى ثابت بذاته من غير ان يتعلق بذمة عبد يؤديه بطريق الطاعة (كخمس الفنائم والمعادن) فان الجهاد حق الله تعالى اعزازا لدينه واعلاء لكلمته فالمصاب به كله حق لله تعالى الا انه جعل اربعة اخسائه للفائزين امتنانا واستنقي الخمس حقاله لاحقا لزمنا اداؤه طاعة وكذا المعادن ولعدم الوجوب علينا جاز صرف خمس النعم الى الفائزين والى آبائهم واولادهم وخمس المعدن الى الواحد عند الحاجة (و) السابع (عقوبة كاملة) اى محضة لا يشوبها معنى آخر (كالحدود) مثل حد قطع الطريق فانه خالص حق الله تعالى قطعاً كان او قتلاً لان سببه محاربة الله تعالى ورسوله وقد سماه الله تعالى جزاء والجزاء المطلق ما يجنب حق الله تعالى بمقابلة الفعل وكحد الزنا والسرقة والشرب فانها شرعت لصيانة الانساب والاموال والعقول وانما كانت كاملة لانها وجبت بمخانيات كاملة لا يشوبها معنى الاباحة فكان الجزاء المرتب عليها عقوبة كاملة (الاحد القذف) فانه ليس من حقوق الله تعالى بل مما غلب فيه حقه على حق البعد كما سبق (و) الثامن عقوبة (قاصرة كحرمان الميراث بالقتل) فانه حق الله تعالى اذ لا تنفع فيه للمقتول ثم انه عقوبة للقاتل لكونه غرماً لحقه بمخانيته حيث حرم مع علة الاستحقاق وهى القرابة لكنها قاصرة من جهة ان القاتل لم يلحقه الم في بدنه ولا نقصان في ماله بل امتنع ثبوت ملك له في تركة المقتول ولما كان الحرمان عقوبة وجزاء لمباشرة الفعل بنفسه لم يثبت في حق الصبي اذا قتل مورثه عمدا او خطأ لان فعله لا يوصف بالخطأ وانتقصير لعدم الخطاب والجزاء يستدعى ارتكاب محظور ولا في القتل بالسبب بأن حفر بئراً في غير ملكه فوقع فيها مورثه وهلك او شهد على مورثه بالقتل فقتل ثم رجع ﴿ فان قيل ﴾ قد ثبتت الحرمان بدون انتقصير كن قتل مورثه خطأ ﴿ قلنا ﴾ البالغ الخطأ يوصف بالانتقصير لكونه محل الخطاب الا ان الله تعالى رفع حكم الخطأ في بعض المواضع تفضلاً منه ولم يرفعه في القتل لعظم خطر الدم (ثم لها) اى لحقوق الله تعالى (قد يكون اصل

(وخلف)

وخلف فالإيمان أصله التصديق والاقرار ثم صار الاقرار (المجرد) خلفاً
 أى قائماً مقام الأصل (في) أجزاء (أحكام الدنيا) لأن المطلاع على السرائر
 هو الله تعالى علام الغيوب (ثم) صار (إداء أحد أبوي الصغير خلفاً
 عن أدائه) أى الصغير (ثم) صار (تبعية الدار أو العائنين) خلفاً عنه (إذا
 عدما) أى الأبوان مثلاً إذا سبى صبي فإن أسلم بنفسه مع كونه عاقلاً
 فهو الأصل والا فإن أسلم أحد أبويه فهو تبع له والا فإن أخرج إلى دار
 الإسلام فهو مسلم بتبعية الدار وإن لم يخرج بل قسم أو بيع من مسلم
 في دار الحرب فهو تبع لمن سباه في الإسلام فلو مات يصلى عليه ويدفن
 في مقابر المسلمين (وكذا الطهارة) بالماء (والتييم) فإنه خلف عنها (لكنه)
 أى التييم (خلف مطلقاً) يرتفع به الحدث إلى غاية وجود الماء (بالنص)
 وهو قوله تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا فنقل الحكم في حال العجز عن الماء
 إلى التييم مطلقاً عند إرادة الصلاة فيكون حكمه حكم الماء في جواز تقديمه
 على الوقت وتأدية الفرائض بتيمم واحد ولذا قال (تجوز قبل الوقت
 وإداء الفرائض بتيمم واحد) بتحقيقه أنه إن جعل التراب خلفاً عن الماء
 فحكم الأصل أفادة الطهارة وإزالة الحدث فكذلك حكم الخلف والألما كان
 خلفاً وإن جعل التييم خلفاً عن التوضي فحكم التوضي إباحة الدخول
 في الصلاة بواسطة رفع الحدث بطهارة حصلت به لامع الحدث فكذلك
 التييم إذ لو كان خلفاً في حق الإباحة مع الحدث لم يكن خلفاً (خلافًا للشافعي)
 فإنه يقول هو خلف ضروري بمعنى أنه يثبت خلفيته ضرورة الحاجة
 إلى إسقاط الفرض عن الذمة مع قيام الحدث كطهارة المستحاضة حتى
 لم يجوز تقديمه على الوقت وإدائه فرضين بتيمم واحد أما قبل الوقت
 فلا تنفاه الضرورة المبيحة وأما بعد أداء فرض واحد فلزوال الضرورة
 (ثم الخلفية بين الماء والتراب) أى بعدما اتفق أصحابنا على كون الخلف مطلقاً
 اختلفوا في تعيين الخلف قال أبو حنيفة وأبو يوسف الخلفية في الآية بمعنى أن
 التراب خلف عن الماء لأنه تعالى نص عند النقل إلى التييم على عدم الماء وكون
 التراب ملوثاً في نفسه لا يوجب العدول عن ظاهر النص لأن نجاسة المحل
 حكيمية فيجوز أن يكون تطهير الآلة أيضاً كذلك وقوله عليه الصلاة
 والسلام التراب طهور المسلم ولو إلى عشر حجج ما لم يجد الماء يؤدركه **﴿فإن قيل﴾**
 لو كانت الخلفية في الآلة لاقتضت إلى الإصابة كالماء إذ من شرط الخلف

ان لا يزيد على الاصل وقد يجوز والتيم على الحجر الامس (اجيب) بانه ليس من الزيادة لان معناها الزيادة في الحكم وترتب الآثار الا يرى ان استثناء التيم عن مسح الرأس والرجل لا يوجب زيادة على الوضوء (فيجوز) عندها (امامة التيم للتوضي) اذ لم يجد المتوضي ماء لان شرط الصلاة في حق كل منهما موجود بكماله فيجوز بناء احدهما على الآخر كالغاسل على الماسح مع ان خلف بدل من الرجل في قبول الحدث ورفعها واما اذا وجد فمكان في زعمه ان شرط الصلاة لم يوجد في حق الامام ففسدت فلا يصح اقتداؤه به كما اذا اعتقد ان امامه مخطي في جهة القبلة (خلافاً للمحمدوزفر) فانهما قالا الخلفية في الفعل بمعنى ان التيم خلف عن التوضي لان الله تعالى امر بالوضوء اولاً ثم بالتيم عند العجز فلا يجوز اقتداء المتوضي بالتيم كاقتهاء التيم بالمومي وكونه مع محمد يوافق ما ذكره الاسيحي في شرح المبسوط وفي عامة الكتب انه يجوز اقتداء المتوضي بالتيم عند زفر وان وجد المتوضي ماء (وشروطها) اي شرط الخلفية (امكان الاصل) ليعتقد السبب للاصل (ثم عدمه) اي عدم الاصل في الحال (العارض) اذ لمعنى للمصير الى الخلف مع وجود الاصل مثلاً ارادة الصلاة انعقدت سبباً للوضوء لامكان حصول الماء بطريق الكرامة ثم لظهور العجز ينتقل الحكم الى التيم وهذا كما اذا خلف ليس السماء فان اليمين قد انعقدت موجبة لابر لامكان مس السماء في الجملة الا انه معدوم عرفاً وعادة فانتقل الحكم الى الخلف وهو الكفارة بخلاف ما اذا خلف على نفي ما كان او ثبت ما لم يكن في الماضي فانه لا يوجب الكفارة لعدم امكان البر

الركن الرابع

من المقصد الثاني (في المحكوم عليه وهو المكلف) اي الذي تعلق الخطاب بفعله وهو الانسان المركب من الروح والبدن (التكليف فوقوف على الاهلية) في المكلف (الموقوفة على العقل بالملكة) العقل يطابق على معان كثيرة والاختار انه قوة للنفس بها تكتسب العلوم والقوة ما به يصير الشيء فاعلاً او منفعلاً والنفس هي النفس الناطقة المسماة بالروح والمراد بالعلوم النظريات واكتسابها تحصيلها من الضروريات او من النظريات المنتهية اليها ولها قوتان احدهما مبدأ الادراك وهي باعتبار تأثرها عما فوقها مستكملة في ذاتها وتسمى عقلاً نظرياً والاخرى مبدأ الفعل وهي باعتبار تأثيرها في البدن مكتملة له وتسمى عقلاً عملياً والقوة النظرية في تصرفها في الضروريات

(وترتيبها)

وترتيبها لاكتساب الكمالات اربع مراتب فان النفس في مبدأ الفطرة خالية عن العلوم قابلة لها وتسمى هذه المرتبة والنفس فيها عقلا هيولانيا تشيها لها بالهوى الاولى الخالية في نفسها عن جميع الصور القابلة لها وهو بمنزلة استعداد الطفل للكتابة مثلا ثم اذا ادركت الضروريات واستعدت لتحصيل النظريات سميت هذه المرتبة والعقل فيها عقلا بالملكة لحصول ملكة الانتقال كاستعداد الامي لتعلم الكتابة ثم اذا ادركت النظريات وحصل لها القدرة على استحضارها متى شاءت من غير تجشم كسب جديد سميت هذه المرتبة والعقل فيها عقلا بالفعل لشدة قربيه من الفعل كاستعداد القادر على الكتابة الذي لا يكتب وله ان يكتب متى شاء واذا كانت النظريات حاضرة عندها مشاهدة لها سميت هذه المرتبة والعقل في هذه المرتبة عقلا مستفادا لا استفادة هذه القوة من الفياض وجعلوا المرتبة الثانية مناط التكليف اذ بها يرتفع الانسان عن درجة البهائم ويشرق عليه نور العقل بحيث يتجاوز ادراك المحسوسات (وهو) اى العقل بالملكة (متفاوت) في افراد الانسان حدوثا وبقاء اما حدوثا فلان النفوس متفاوتة بحسب الفطرة في الكمال والنقصان باعتبار تفاوت اعتدال امزجة الابدان فكلما كان البدن اعدل وبالواحد الحقيقى انسب كانت النفس الفاضلة عليه اكل والى الخبرات اميل وللكمالات اقبل وهذا معنى صفائها ولطافتها بمنزلة المرأة في قبول النور وان كان بالعكس فبالعكس وهذا معنى كدورتها وكثافتها بمنزلة الحجر في عدم قبول النور ولا خفاء في ان النفس كلما كانت اكل واقبل كان النور الفاضل عليه من الفياض اكثر واما بقاء فلان النفس كلما ازدادت في كثرة العلوم بتكميل القوة النظرية ازدادت تناسبا بمبدأ الفياض الكامل من كل وجه فازدادت افاضته نوره عليها لزيادة الافاضة بازدياد المناسبة ولما تفاوتت العقول في الاشخاص تعذر العلم بان عقل كل شخص هل بلغ المرتبة التي هي مناط التكليف ام لا فقدر من قبل الشرع تلك المرتبة (فاقيم البلوغ مقامه) اى العقل بالملكة اقامة للسبب الظاهر مقام حكمه كما في السفر والمشقة وذلك لحصول شرائط كمال العقل واسبابه في ذلك الوقت بناء على تمام التجارب الحاصلة بالاحاساس الجزئية والادراكات الضرورية وتكامل القوى الجسمانية من المدرسة والمحرسة هي مراتب للقوة العقلية بمعنى انها بواسطتها تستفيد العلوم ابتداء وتصل الى المقاصد ويعونيتها تظهر آثار الادراك وهي مسخرة مطيعة للقوة العقلية باذن الله

تعالى كذا قيل ولا يخفى ان بعض ما ذكر وان كان مأخوذاً من كلام المتفلسفين لكنه ليس مما يخالف عقائد اهل السنة من المتكلمين (وهو) اى العقل وحده (كاف للحكم) اى لان يكون محكوماً عليه ولا حاجة الى الخطاب الشارع (عند المعتزلة) كما سبق تحقيقه (فالصبي العاقل ومن) نشأ (فى الشاهق) وهورأس الجبل (مكلفاً بالايمان) حتى ان لم يعتقد اكفرا ولا ايماناً يعذبان فى الآخرة (و) مكلفاً باتيان (فروع) تفصيلاً فيما يدرك جهته (قالوا ما يدرك جهة حسنه او قبحه بالعقل من الافعال التى ليست اضطرارية ينقسم الى الاقسام الخمسة لانه ان اشتمل تركه على مفسدة فواجب اوفعله فحرام والا فان اشتمل فعله على مصلحة فندوب او تركه فكروه والا فان لم يشتمل شئ من طرفيه على مفسدة ولا مصلحة فباح (واجالاً فيما لا تدرك) قالوا ما لا تدرك جهته بالعقل لافى حسنه ولا فى قبحه فلا يحكم فيه قبل الشرع بحكم خاص تفصيلي فى فعل اذا لم يعرف فيه جهة تقضيه واما على سبيل الاجال فى جميع تلك الافعال فقليل بالحظر لانه تصرف فى ملك الغير بدون اذنه لان الكلام فيما قبل الشرع فيحرم كافي الشاهد (واجب) بالفرق لتضرر الشاهد دون الغائب وايضا حرمة التصرف فى ملك الشاهد مستفادة من الشرع وقيل بالاباحة لانه تصرف لا يضر المالك فيباح كالاستغلال بمجدار الغير والاقباس من ناره والنظر فى مرآته (واجب) بان حكم الاصل ثبت بالشرع وحكم العقل فيه بالمعنى المتنازع فيه ممنوع بل انما يحكم فيه بمعنى الملايعة وموافقة الغرض والمصلحة وقيل بالتوقف فيفسر تارة بعدم الحكم ومرجهه الاباحة اذا لم يمنع فيه فباح الا ان يشترط فى الاباحة الاذن فيرجع الى كونه حكماً شرعياً لا عقلياً وكلامنا فيه هذا اذا اشترط اذن الشارع لا اذن العقل وربما يقال هذا التفسير جزم بعدم الحكم لا توقف الا ان يراد توقف العقل عن الحكم ويفسر تارة بعدم العلم ان هناك حظراً وابطاحة قيل هذا امثل من التفسير الاول المشتمل على نوع تكلف فى معنى التوقف كما عرفت لكن عدم العلم لا تنارض الادلة اذ قد تبين بطلانها بل لعدم الدليل على احد هذين الحكمين بعينه (ولا حكم) على العبد (قبل) ورود (السمع عند الاشعري فيعذران) اى الصبي ومن فى الشاهق (فلا يعتبر ايمان الاول) وهو الصبي العاقل (ولا كفر الثانى) وهو من فى الشاهق لانتفاء الخطاب

وعدم الاعتداد بالعقل (فيضمن قائله) اى التالى لان اباحه دمه بسبب الكفر متفقية فيكون كالسلم في الضمان (والمختار) عندنا هو (التوسط) بين قولى الاشاعرة والمعتزلة كما هو المختار بين الجبر والقدر (كاسبق) تحقيقه بما لا مزيد عليه فلا حاجة الى الاعداء (ثم الاهلية) يعنى بعدما ثبت انه لا بد في المحكوم عليه من اهليته للحكم وانها لا تثبت الا بالعقل يجب ان يعلم ان الاهلية (نوعان) احدها (اهلية الوجوب) اى صلاحيته لوجوب الحقوق المشروعة له او عليه (و) الثانى (اهلية الاداء) اى صلاحيته لصدور الفعل عنه على وجه يعتد به شرعا (اما) الاهلية (الاولى) وهى اهلية الوجوب نفسه (فبالذمة وهى) فى اللغة العهد وفى الشرع (وصف يصير به الانسان اهلا لماله وعليه) توضيحه ان الذمة فى اللغة العهد كما عرفت فلما خلق الله تعالى الانسان محل امانته اكرمه بالعقل والذمة حتى صار اهلا لوجوب الحقوق له وعليه فثبت له حقوق العصمة والحرية والمالكية كما اذا هاهنا الكفار واعطيناهم الذمة يثبت لهم وعليم حقوق المسلمين فى الدنيا وهذا هو العهد الذى جرى بين الله تعالى وبين العباد يوم الميثاق وبالجملة قد خص الانسان من بين سائر الحيوانات بوجوب اشياء له وعليه فلا بد من خصوصية بهايصير اهلا لذلك وهو المراد بالذمة ﴿ فان قيل ﴾ هذا صادق على العقل كما يشير اليه ظاهر كلام ابي زيد غايته ان لا يشمل العقل الهولانى ﴿ قلنا ﴾ العقل ليس عينها بل له مدخل فيها فانها عبارة عن خصوصية الانسان المعتبر فيها تركيب العقل وسائر القوى والمشاعر لا كالملاك العارى عن القوى ولا كسائر الحيوانات العارية عن العقل وبها اختص بقبول الامانة المفروضة فكان هذا الوصف بمنزلة السبب لكونه اهلا للوجوبين. والعقل بمنزلة الشرط ﴿ فان قيل ﴾ فلى هذا لا يبقى لقولهم وجب اثبت فى ذمته كذا معنى كما لا يخفى ﴿ اجيب ﴾ بان معناه الوجوب على نفسه باعتبار ذلك الوصف فلما كان الوجوب متعلقا به جعلوه بمنزلة ظرف يستقر فيه الوجوب دلالة على كمال التعلق واشارة الى ان هذا الوجوب اتماهوا باعتبار العهد والميثاق الماضى كما يقال وجب فى العهد والمروة ان يكون كذا وكذا (وله) اى للانسان (قبل الولادة) يعنى ان الجنين قبل الانفصال عن الام جزء منها من جهة انه ينتقل بانتقالها ويقرر بقرارها ومستقل بنفسه من جهة التفرد بالحياة والتهيز

اهل الشيء من كان
قادر اهل ذلك الشيء
فالاهلية هى القدرة
لكن بمعنى سلامة
العقل والبدن واما
حقيقة القدرة فانها مع
الفعل والتكليف قبله
(منه)

للا انفصال فيكون له (ذمة صالحة للوجوب) اى لوجوب الحقوق (له)
 كالارث والوصية والنسب (لا) لوجوبها (عليه) حتى لو اشترى الولي له شيئا
 لا يجب عليه الثمن (وله بعدها) اى بعد الولادة (ذمة مطلقة صالحة لهما)
 اى للوجوب له وللوجوب عليه لصيرورته نفسا مستقلة من كل وجه فيصير
 اهلا لهما حتى كان ينبغي ان يجب عليه كل حق يجب على البالغ (لكن لما
 لم يكن) اهلا للاداء لضعف بنيته وكان الوجوب غير مقصود بنفسه بل
 (كان المقصود) من الوجوب (هو الاداء اختص واجبا عنه يمكن الاداء عنه) اى
 كان كل ما يمكن اداؤه عنه واجبا عليه وما لا فلا (فيجب عليه) اى على الصبي
 (من حقوق العباد القرم) كضمان ما تلفه ولو بالانقلاب عليه فان العذر
 لا ينافي عصمة المحل (و) يجب عليه ايضا منها (العوض) نحو الثمن والاجرة
 فان المقصود هو المال واداءه يحتمل النيابة (و) يجب عليه ايضا (صلة تشبه
 المؤن والاعواض كنفقة القريب) نظير صلة تشبه المؤن (و) نفقة (الزوجة)
 نظير صلة تشبه الاعواض فان الاولى صلة تشبه المؤن من جهة انها يجب
 على الغنى كفاية لما يحتاج اليه اقاربه بمنزلة النفقة على نفسه بخلاف النفقة
 على الزوجة فانها تشبه الاعواض من جهة انها وجبت جزاء للاحتباس
 الواجب عليها عند الرجل وانما جعلت صلة لاعواضا محضا لانها لم يجب
 بقصد المعاوضة بطريق التسمية على ما هو المتعار في الاعواض فلكونها صلة
 تسقط بعض المدة اذ لم يوجد التزام كنفقة الاقارب ولشبهها بالاعواض
 تصير دينيا بالالتزام (لا) صلة تشبه (الاجزية) فانها لا تجب على الصبي
 (فلا تحتمل) الصبي (الدية) لانها وان كانت صلة الا انها تشبه جزاء
 التقصير في حفظ القاتل عن فعله والصبي لا يوصف بذلك ولهذا لا تجب على
 النساء (لا العقوبة) عطف على القرم اى لا تجب على الصبي العقوبة كالتقصاص
 (و) لا (الاجزية) كحرمان الميراث بالقتل لانه لا يصلح لحكمهما وهو المطالبة
 بالعقوبة وجزاء الفعل (و) يجب على الصبي (من حقوقه تعالى ما صح اداؤه
 عنه كالعشر والخراج) فانهما في الاصل من المؤن كأمريائه ومعنى العباد
 والعقوبة فيهما ليسا بمقصودين بل المقصود فيهما المال واداء الولي فيه كادائه
 فيكون الصبي من اهل وجوبه (ومالا) يصح اداؤه عنه (فلا) يجب عليه
 (كالعبادات الخالصة) المتعلقة بالبدن كالصلاة والصوم او بالمال كالزكاة
 او بهما كاللح فانها لا تجب عليه وان وجد سببها وعملها وهو الذمة لعدم
 حكمها وهو الاداء اذ هو المقصود في حقوق الله تعالى اذ العبادة فعل يحصل

بخلاف العبادات فان
 المقصود منها الاداء
 باختيار فلا يثبت في
 حقه (منه)

عن اختيار على سبيل التعظيم تحقيقا للابتلاء ولا يتصور ذلك من الصبي
(والعقوبات) كالحدود فانها لا تجب عليه كالا يجب ماهو عقوبة من حقوق
العباد وهو القصاص لعدم حكمه وهو المؤاخذة بالفعل كاسبق (واختلف
في عبادة فيها مؤنة) كصدقة الفطر لم تلزم عليه عند محمد وزفر لانه ليس
باهل للعبادة وقد ترجح فيها ذلك وعند ابي حنيفة وابي يوسف تلزم اكتفاء
بالاهلية القاصرة والاخيار القاصر يكون بواسطة الولي مضافا اليه فيما
هو عبادة قاصرة (واما الثانية) اى اهلية الاداء (فقاصرة بتنى عليهما
صحة الاداء وكاملة بتنى عليهما وجوب الاداء وكل) من اهلية الاداء
القاصرة واهلية الاداء الكاملة (يثبت بقدرته كذلك) اى القاصرة بالقاصرة
والكاملة بالكاملة (ثابتة) تلك القدرة (بعقل كذلك) اى القدرة القاصرة
تثبت بالعقل القاصر والكاملة بالعقل الكامل (فالقاصر عقل الصبي
والمعتوه والكامل عقل البالغ غير المعتوه) اعلم ان الاداء يتعلق بقدرتين
قدرة فهم الخطاب وهى بالعقل وقدرة العمل به وهى بالبدن والانسان
في اول احواله عديم القدرتين لكن فيه استعداد ان يوجد فيه كل واحدة منهما
شيئا فشيئا بخلق الله تعالى الى ان يبلغ كل واحدة منهما درجة الكمال
فقبل البلوغ الى درجته كانت كل واحدة قاصرة كافي الصبي الغير العاقل
واحدهما كافي الصبي المميز قبل البلوغ وقد تكون احدهما قاصرة بعد
البلوغ كافي المعتوه فانه قاصر العقل كالصبي وان كان قوى البدن ثم الشرع
بنى على الاهلية القاصرة صحة الاداء من غير لزوم عهدة وعلى الكاملة وجوب
الاداء وتوجه الخطاب لان في الزام الاداء قبل الكمال حرجا بنا لانه يخرج
في الفهم بادنى عقله ويثقل عليه الاداء بادنى قدرة البدن والمخرج من قوله
تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج فلم يخاطب شرعا لاول امره
حكمة ولاول ما يعقل ويقدر رجة الى ان يعتدل عقله وقدرة بدنه فييسر
عليه الفهم والعمل به ثم وقت الاعتدال يتفاوت في جنس البشر على وجه
يتعذر عليه الوقوف ولا يمكن ادراكه الا بعد تجربة وتكلف عظيم فاقام
الشرع البلوغ الذي يعتدل لديه العقل في الاغلب مقام اعتدال العقل
تيسيرا وصار توهم وصف الكمال قبل هذا الحد وتوهم بقاء النقصان
بعد هذا الحد ساقطى اعتبار (وما) اى الاحكام الثابتة (بالقاصرة) من
القدرة (انواع) لانها اما حقوق الله تعالى او حقوق العباد الاول اما حسن
لا يحتمل القبح واما قبيح لا يحتمل الحسن واما متردد بينهما والثاني امانع

محض اوضر محض او متردد بينهما صارت ستة فشرع في تفصيلها فقال
 (فحق الله تعالى) سواء كان (حسنا لا يحتمل غيره كالايان او) كان (قيما
 لا يحتمله) اى غير القبيح (كالكفر وما بينهما كالصلاة ونحوها) كالصوم
 (صح) من الصبي (باللزام اداء) اما الاول والثالث فلان في الايمان وفروعه
 نفعا محضا فلا يلىق بالشارع الحكيم الحجز عنه وانما الضرر من جهة لزوم
 الاداء وهو موضوع عن الصبي لانه مما يحتمل السقوط بعد البلوغ بعذر النوم
 والاعمال والاكرام واما نفس الاداء وصحته فنفع محض لا ضرر فيه (فان قيل)
 نفس الاداء ايضا يحتمل الضرر في حق احكام الدنيا كحرمان الميراث عن
 مورثه الكافر والفرقة بينه وبين زوجته المشتركة (اجيب) باننا لانسلم انهما
 مضان الى اسلام الصبي بل الى كفر المورث والزوجة ولو سلم فهم من ثمرات
 الاسلام واحكامه اللازمة منه ضمنا لامن احكامه الاصلية الموضوع هو
 لها لظهور ان الايمان اتما وضع لسعادة الدارين وصحة الشئ انما تعرف
 من حكمه الاصلى الذى وضع هو له لا مما يلزمه من حيث انه من ثمراته وهذا
 كان الصبي لو ورث قريبه او وهب منه قريبه فقبله يعتق عليه مع انه
 ضرر محض لان الحكم الاصلى بالارث والهبة هو الملك بلا عوض لا العتق
 الذى يترتب عليهما في هذه الصورة واما الثانى فلان الكفر لو عفى عنه
 وجعل مؤننا لصار الجهل بالله تعالى علمه لان الكفر جهل بالله تعالى وصفاته
 واحكامه على ما هي عليه والجهل لا يجعل علما في حق العباد فكيف في حق
 رب الارباب (فيعتبر رده) اى الصبي (في) حق (احكام الدارين) اما في حق
 احكام الآخرة فاتفقا لان العفو عن الكفر ودخول الجنة مع الشرك مما يرد به
 شرع ولا حكم به عقل واما في حق احكام الدنيا فكذا عند ابي حنيفة
 ومحمد رحمهما الله تعالى حتى تبين امرأته المسلمة وبمحرم الميراث عن مورثه المسلم
 لانه في حق الردة بمنزلة البالغ لان الكفر محظور لا يحتمل المشروعية بوجه
 ولا يسقط بعذر وانما لم يقتل لان وجوب القتل ليس بمجر الارتداد بل
 بالمحاربة وهو ليس من اهلها كالمرأة ولم يقتل بعد البلوغ لان اختلاف
 العلماء في صحة اسلامه حال الصبا صار شبهة في اسقاط القتل (وحق العبد
 ان كان نفعا) محضا كقبول الهبة ونحوه (صح منه) اى من الصبي وان
 لم يأذن الولى وكذا العبد (فان آجر) المحجور (نفسه وعمل وجب الاجر
 استحسانا) لاقياسا لبطان العقد وجه الاستحسان ان عدم الضحية كان

لحق المحجور حتى لا يلزم ضرر فإذا عمل فالنفع في الوجوب والضرر في عدمه
 (بلا ضمان) على المستأجر (ان تلف) الصبي في ذلك العمل (بخلاف
 العبد) حيث يضمن مستأجره ان تلف في ذلك العمل لان استعماله غصب
 بخلاف الصبي لان الغصب لا يتحقق في الحر (واذا قاتل) اى الصبي
 المحجور مع الكفار وكذا العبد (يستحق الرضخ) وهو عطاء لا يبلغ سهم
 النخلة (ويصح تصرفه وكلا) اذ في الصحة اعتبار الآدمية وتوسل
 الى درك المضار والمنافع واهتداء في التجارة بالتجربة قال الله تعالى وابتلوا
 الناسى (بلا عهدة ان لم يأذن الولي) اى لا يلزم الصبي بتصرفه بطريق
 الوكالة عهدة برجوع حقوق العقد اليه من تسليم الثمن والمبيع والخسومة
 ونحوها لان ما فيه احتمال الضرر لا يملكه الصبي الا ان يأذن الولي
 فيدفع قصور رأيه بانضمام رأى الولي فيلزمه العهدة (وان) كان (ضرا)
 عطف على ان نفعا اى حق العبد ان كان ضرا محضا كالطلاق والهبة
 والقرض ونحو ذلك (فلا) يصح عنه (وان اذن وليه) لان الصبي مظنة
 المرححة شرعا وعرفا (او باشر) وليه تلك التصرفات لاجله حيث لم يجز
 ايضا لان ولايته نظرية ولا نظر في الضرر المحض الا عند الحاجة كما اذا
 اسلمت الزوجة وابى الزوج فرق بينهما الحاجة الزوجية وهى حق العبد
 وكذا اذا ارتد الزوج وحده العياذ بالله تعالى (الا الاقراض للقاضى) فان
 الاقراض قطع الملك عن العين ببدل في ذمة من هو غير ملى في القالب
 فيشبه التبرع فلا يملكه الولي واما القاضى فيمكنه ان يطلب مليئا ويقرضه
 مال اليتيم ويكون البذل مأمونا بالتلف باعتبار الملاء وعلم القاضى وقدرته
 على التحصيل بلا دعوى وبينة وهذا معنى كون القاضى اقدر على
 استيفائه وفي رواية يجوز للاب ايضا (وان دار بينهما) اى التلف
 والضرر كالبيع او الشراء والاجارة والنكاح ونحو ذلك فمن حيث احتمال
 الربح نفع ومن حيث احتمال الخسران ضرر وما قيل احتمال الضرر باعتبار
 خروج البذل عن الملك يلزمه ان لا يندفع الضرر وليس كذلك لانه
 (صح برأى الولي) لان الصبي اهل لحكم ما دار بينهما اذا باشره الولي بنفسه
 لانه اذا باع مال الصبي يملك الثمن ويملك العين اذا اشتريه له ويملك الاجارة
 اذا آجر عينه (ثم هذا) اى الصبي اذا تصرف برأى الولي فيما تردد
 بينهما (كالبايع) عند ابي حنيفة بطريق ان احتمال الضرر في تصرفه يزول

برأى الولي (حقى صم) اى تصرفه (بغبن فاحش من الاجانب) ولا يملكه
 الولي (و) صم (من الولي في رواية) لما قلنا انه يصير كالبالغ وفي اخرى
 لا لان الصبي في الملك اصيل تام وفي الرأى اصيل من وجه دون وجه
 لانه اصل الرأى باعتبار اصل العقل دون وصفه اذ ليس له كمال العقل
 فيثبت شبهة النيابة من الولي فيصير كان الولي يبيع من نفسه مال الصبي
 بالغبن فاعتبر الشبهة في موضع التهمة وهو ان يبيع الصبي من الولي وسقطت
 في غيره وهو ان يبيع من الاجانب (خلافا لهما) فان مباشرته عندهما كباشرة
 الولي ولا يصح بالغبن الفاحش لا من الولي ولا من الاجانب (ثم العوارض)
 لما ذكر الاهلية بنوعها شرع فيما يعرض عليهما فيزيلهما او احديهما
 او يوجب تغييرا في بعض احكامهما ويسمى العوارض جع عارض على انه
 جعل اسما بمنزلة كانت وكاهل من عرض له كذا اى ظهر وتبدى ومعنى
 كونها عوارض انها ليست من الصفات الذاتية كما يقال اليياض من عوارض
 الثلج ولو اريد بالعروض الطريان والحدوث بعد العدم لم يصح في الصغر
 الا على سبيل التغليب فقال (نوعان) احدهما (سماوية) ان لم يكن للعبد
 فيها اختيار واكتساب (و) ثانيهما (مكتسبة) ان كان له فيها دخل باكتسابها
 او ترك ازالتهما والسماوية اكثر تغييرا واشد تأثيرا فقدمت (اما) النوع
 (الاول فاصناف منها الجنون) وهو اختلال القوة المميزة بين الامور الحسنة
 والقيحة المدركة للعواقب بان لا يظهر آثارها ويتعطل أفعالها اما
 لنقصان جبل عليه دماغه في اصل الخلقة واما لخروج مزاج الدماغ
 عن الاعتدال بسبب خلط او آفة واما لاستيلاء الشيطان عليه والقضاء
 اخيلات الفاسدة اليه بحيث يفزع ويفرح من غير ما يصلح سبيبا (لا يصح
 ايمان المجنون) لانتفاء ركنه وهو العقل وذلك لا يكون حجرا لانه عبارة عن
 ان يتم الفعل بركنه ويصدر عن اهله ويقع في محله ثم لا يعتبر حكمه نظرا
 الى الصبي او المولى وايمان المجنون استقلالا لا يصح لعدم ركنه وهو الاعتقاد
 بخلاف ايمانه تبعا لاحد ابويه فانه يصح لان الاعتقاد ليس ركناله ولا شرطه
 وبهذا يظهر الجواب عما يقال ان غاية امر التبع ان يجعل بمنزلة الاصل فاذا
 لم يصح بفعل نفسه لعدم صلاحه لذلك فيفعل غيره أولى (الاتباع) لا بويه
 ووليه (فاذا اسلمت امرأته عرض) الاسلام (على وليه) يعنى لو اسلمت كتابية
 تحت مجنون كتابي يعرض الاسلام على الولي فان اسلم صار المجنون مسلما

تبعاله وبقي التكاح والافرق بينهما وكان القياس التأخير الى الافاقة كما
 في الصغير الا انه استحسان لان للصغر حدا معلوما بخلاف الجنون ففي التأخير
 ضرر بالزوجة مع ما فيه من الفساد لقدرة المجنون على الوطئ* (ويرتد)
 المجنون (تبعا) لابيويه فيما اذا بلغ مجنونا وابواه مسلمان فارتدنا ولحقا معه
 بدار الحرب العياذ بالله تعالى وذلك لان الكفر بالله تعالى قبيح لا يحتمل العقو
 بعد تحققه بواسطة تبعية الابوين بخلاف ما اذا تركاه في دار الاسلام فانه
 مسلم تبعا للدار وكذا اذا بلغ مسلما ثم جن او اسلم عاقلا فحين قبل البلوغ فانه
 صار اهلا للايمان بتقرر ركنه فلا ينعدم بالتبعية او عروض الجنون (والقياس
 ان يسقط) الجنون (العبادات بالاطلاق) لمنافاته القدرة التي بها يتمكن
 من انشاء العبادات على الوجه الذي اعتبره الشرع (لكنه) اي الجنون
 (قيد بالامتداد استحسانا) قالوا الجنون اما ممتد او غير ممتد وكل منهما اما
 اصلي بان يبلغ مجنونا او طارا بعد البلوغ فالمتمد مطلقا مسقط للعبادات وغيره
 ان كان طاريا فليس بمسقط استحسانا وان كان اصليا فعند ابي حنيفة وابي
 يوسف مسقط بناء للاسقاط على الاصاله او الامتداد وعند محمد ليس بمسقط
 بناء للاسقاط على الامتداد فقط وذكر الاختلاف في اكثر الكتب على عكس
 ذلك (وهو) اي الامتداد (في الصلاة بالزيادة على يوم وليلة بساعة)
 عند ابي حنيفة وابي يوسف (وعند محمد بصلاة) يعني ان الامتداد عبارة
 عن تعاقب الازمنة وليس له حد معين فقدوره بالادنى وهوان يستوعب
 الجنون وظيفة الوقت وهو اليوم والليلة في الصلاة لانه وقت جنس الصلاة
 ثم اشترطوا في الصلاة التكرار ليتأكد الكثرة فيتحقق الحرج الا ان محمدا
 اعتبر نفس الواجب اعنى جنس الصلاة فاشترط تكرارها وذلك بان
 يصير الصلاة ستاوها اعتبرا نفس الوقت اقامة للسبب الظاهر اعنى
 الوقت مقام الحكم تيسيرا على العباد في سقوط القضاء فلو جن بعد الطلوع
 وفاق في اليوم الثاني قبل الظهر يجب القضاء عند محمد لعدم تكرار جنس
 الصلاة حيث لم تصر الصلاة ستاوها لا يجب لتكرار الوقت بزيادته
 على اليوم والليلة بحسب الساعات وان لم يزد بحسب الواجبات (و) الامتداد
 (في الصوم باستتراق الشهر) حتى لو افاق بعض ليلة يجب القضاء وقيل
 الصحيح انه لا يجب اذ الليل ليس بمحل للصوم فالجنون والافاقة فيه سواء
 ولم يشترطوا فيه التكرار كما اشترطوا في الصلاة لان من شرط المصير

الى التأكيد ان لا يزيد على الاصل ووظيفة الصوم لا تدخل الابعاض احد
عشر شهرا فيصير التبع اضعاف الاصل ولم يلزمنا زيادة المرتين في غسل
اعضاء الوضوء تأكيداً لكذا للفرض لان السنة وان كثرة لتماثل الفريضة
وان قلت فضلا عن ان تزيد عليها كذا في التلويح (اقول) فيه بحث لان السنة
اذا لم تماثل الفريضة فالتقل اولى لانه لا يماثلها فينبغي ان لا يعتبر بصوم
احد عشر شهرا فالاولى ان يقال لان صوم رمضان وظيفة السنة لا الشهر
وان كان ادائه في بعض اوقاتها كالصلاة الخمس وظيفة يوم وليلة ولهذا
كان رمضان الى رمضان كفارة لما بينهما فلما مضى الشهر دخل وقت وظيفة
اخرى وكان الجنس كالمكرر بترك روقته وبتأكد الكثرة به فلا حاجة الى تكرار
حقيقة الواجب وكان هذا مثل ما قال في الصلاة على ماسر (و) الامتداد
(في الزكاة بالحوال) اى باستغراق الحول عند مجده وهو رواية عن ابي حنيفة
وابى يوسف وهو الاصح لان الزكاة تدخل في حد التكرار بدخول السنة
الثانية وروى هشام عن ابي يوسف ان اكثر الحول قائم مقام الكل تيسيرا
وتخفيفا في سقوط الواجب ونصفه ملحق بالاقل (ويؤخذ) المجنون
(بضمن الافعال في الاموال) كما اذا تلف مال الانسان لتحقيق الفعل حسا
وعصمة المحل شرعا والمعذر لا ينافيها مع ان المقصود هو المال وادائه محتمل
النيابة و (لا) يؤخذ بضمن (الاقوال) فانها لا يستدعيها شرعا انتفاء تعقل
المعاني فلا تصح اقراره وعقوده وان اجازها الولي (ومنها الصغر) وانما
جعل من العوارض مع انه حالة اصلية فانه ما بين الولادة والبلوغ لانه مناف
لالهلية وليس لازما لمهية الانسان وهو المعنى بالعارض على الاهلية
كاسر ولانه خلق لمحل اعباء التكليف ولمعرفته تعالى فالاصل ان يخلق
وافر العقل تام القدرة كامل القوى والصغر حالة منافية لهذه الامور
فيكون من العوارض (وهو) اى الصغر (قبل التعقل عجز محض) ومع
هذا ليس كالمجنون كما ذكر في التلويح لوجوه الاول ان العرض في المجنون على
وليه وفي الصبي على نفسه الثاني انه يؤخر في الصبي الى ان يعقل ولا يؤخر
وفي المجنون الثالث ان في المجنون العارض الغير الممتد يجب قضاء العبادات
بخلاف الصبي الغير العاقل الرابع ان في المجنون الاصل الغير الممتد روايتين
متاكستين عن الامامين انه يقضى العبادات اولا ولا خلاف في الصبي (وبعد
يصير ضربا من اهلية الاداء مع عذر الصبا فلا يسقط عنه ما لا يحتمل

السقوط عن البالغ) بناء على ذلك العذر من الاهلية (كنفس وجوب
 الايمان) فانه لا يحتمل السقوط بوجه على ماسر (فاذا اداء) اى الايمان
 كان فرضا و (استغنى عن الاعادة) بعد البلوغ ويشاب عليه ايضا (بل
 يسقط) عنه (ما يحتمل السقوط) عن البالغ بناء على عذر الصبا (كوجوب
 اداء الايمان) حيث يسقط عنه لاحتمال سقوطه عن البالغ بالاكراه مثلا
 وكذا العبادات والعقوبات والاجزىة والكفارات والمضار المحضة
 والغالبة والتبرعات والزام المعاملات او حقوقها كما سبق (فلا يقتل) الصبي
 (بالردة) فانه لما لم يجب عليه الاداء لم يعتبر برده (وكوجب القتل) حيث يسقط
 عنه ايضا لاحتمال سقوطه عن البالغ بالعمو باعذار كثيرة (فلا يحرم الميراث به)
 اى لا يكون الصبي محروما عن الميراث بقتل مورثه لانه موجب القتل وقد
 سقط ذلك بعذر الصبا ولان الحرمان يثبت بطريق العقوبة وفصل الصبي
 لا يصلح سببا للعقوبة لقصور معنى الجنائية في فعله (وحرمانه) عن الارث
 (بارق والكفر) ليس لعهدته عليه بل (لنفاقهما الارث) اما الكافر فلانه
 لا ولاية له وهى السبب للارث على ما يشير اليه قوله تعالى حكاية عن زكريا
 عليه السلام وليا يرثنى واما الرقيق فلانه ليس اهلا للملك (ويولى عليه)
 اى يلى عليه غيره لعجزه عن الاقامة بمصالحه (ولا يلى) على غيره لان العجز
 ينافى الولاية (وعليه عرض الاسلام اذا اسلمت زوجته) لاعلى الولى كافى
 المجنون لصحة ادائه وان لم يجب لوجود العقل بخلاف المجنون (ومنها القته)
 وهو اختلال العقل آفاقا لا متناولا بحيث يختلط كلامه فيشبه مرة بكلام
 القلاء ومرة بكلام المجانين فتخرج الانماء والجنون والسكر (وهو) بعد
 البلوغ (كالصبا مع العقل) فيما ذكر من الاحكام بالاخلاف الا فى بعض منها
 فان فى وضع الخطاب بالعبادات عن المتوه خلافا للامام ابى زيد فانه قال فى التويم
 يجب عليه العبادات احتياطا ورده ابو اليسر بانه نوع جنون اذ لا وقوف له
 على العواقب وفى عرض الاسلام على نفسه خلافا للمولانا جيد الدين الضرير
 فانه عنده للمجنون فى عرض الاسلام على وليه اذ لا حد له مثله والحق
 للجهمور لصحة ادائه وان لم يجب كالصبي العاقل (فان قيل) قد صرح فى الجامع
 بان المتوه يعرض الاسلام على ابيه (اجيب) بانه اراد به المجنون مجازا
 (ومنها النسيان) وهو عدم ملاحظة للصورة الحاصلة عند العقل بعمان
 شأنه الملاحظة فى الجملة اعم من ان يكون بحيث يتمكن من ملاحظتها

اي وقت شاء ويسمى هذا ذهولا او بحيث لا يتمكن من ملاحظتها الا بعد
تجشم كسب جديد وهذا هو النسيان في عرف الحكماء فاذا اعتبر النسيان
في طرف الحق فاطهار خلافه مع التنبيه له بادنى تنبيه سهو وبدونه خطأ
فافي التلويح ويسمى هذا ذهولا وسهوا ليس كاي نسي (وهو) اي النسيان
(ليس منافيا للوجوب) لبقاء القدرة بكمال العقل (ولا عذرا في حقوق
العباد) لانها محترمة لحاجتهم لا للابتلاء وبالنسيان لا يفوت هذا الاحترام
فلو اتلف مال انسان ناسيا يجب عليه الضمان (وكذا) لا يكون عذرا
(في حقه تعالى ان قصر العبد) اي وقع العبد في النسيان بتقصير منه
كالاكل في الصلاة حيث لم يتذكر مع وجود المذكر وهي هيئة الصلاة
فلا يكون عذرا (والا) اي وان لم يقع فيه بتقصيره (فعذر مطلقا) اي
سواء كان معه ما يكون داعيا الى النسيان ومنافيا للتذكر كالاكل في الصوم
لما في الطبيعة من الشوق الى الاكل او لم يكن كترك التسمية عند الذبح فانه
لاداعي الى تركها لكن ليس هناك ما يذكر اخطارها بالبال او اجراءها
على اللسان فسلام الناس في القعدة يكون عذرا حتى لا تبطل صلاته
اذ لا تقصير من جهته فالنسيان غالب في تلك الحالة لكثرة تسليم المصل
في القعدة فهي داعية الى السلام (ومنها النوم) وهي فتور طبيعي غير
اختياري يمنع العقل مع وجوده والحواس الظاهرة السليمة عن العمل
فخرج الاغناء والسكر والجنون وعند الاطباء سكن الحيوان بسبب منع
رطوبة معتدلة منحصرة في الدماغ الروح النفساني من الجريان في
الاعضاء (وهو) اي النوم لما كان عجزا عن الاحساسات الظاهرة اذ
الباطنة لا تسكن فيه وعن الحركات الارادية اذ الطبيعية كالنفس ونحوه
تصدر فيه (يوجب تأخير الخطاب) بالاداء الى وقت الانتباه لامتناع الفهم
وايجاد الفعل حالة النوم (ولا) يوجب تأخير نفس (الوجوب) واسقاطها
لعدم اخلال النوم بالذمة والاسلام ولا مكان الاداء حقيقة بالانتباه او خلفا
بالقضاء والعجز عن الاداء انما يسقط الوجوب حيث يتحقق الحرج بتكثير
الواجبات وامتداد الزمان والنوم ليس كذلك عادة واستدل على بقاء نفس
الوجوب بقوله عليه السلام من نام عن صلاة او نسيها فليصلها اذا ذكرها
فانه لو لم تكن الصلاة واجبة لما امر بقضائها (ويبطل) النوم (الاختيار)
والارادة (فلا تصح عباراته) فيما يعتبر فيه الاختيار حتى ان كلامه بمنزلة

فان قلت لما كان الطبع
داعيا الى الاكل لم
عوتب آدم عليه
السلام بأكل الشجرة
ناسيا قال الله تعالى
فانسى ولم نجد له عزما
قلت انه كان بتقصير
منه اذ لم يكن مبتلى
بانواع مختلفة حتى
يتعذر عليه الحفظ
واتمام عن شجرة
معينة بخلاف الصائم
فانه مبتلى بانواع
وفيه بحث (منه)
لقائل ان يقول لو كان
لنوم عجزا عن استعمال
القدرة لما انتقض تيمم
النائم المار على الماء
(منه)

الحان الطيور ولهذا ذهب المحققون الى انه ليس بخبر ولا انشاء ولا يتصف
بصدق ولا كذب (فلم يعتبر بيعة وشراؤه وطلاقه وعقده وورثته واسلامه)
لانتفاء الارادة والاختيار (ولم يتعلق حكم بكلامه وقراءته وقهقهته
في الصلاة) اى اذا تكلم في الصلاة نائما لا تفسد واذا قرأ لا تصح قراءته
واذا قهقهه لا يبطل الوضوء ولا الصلاة * ولما كان في القهقهة معنى الكلام
حتى كأنها من جنس العبارات صح تفريع مسألة القهقهة على ابطال
النوم عبارات النائم وذكر في النوادر ان قراءة النائم تنوب عن الفرض
وفي النوازل ان تكلم النائم يفسد صلاته وذلك لان الشرع جعل النائم
كالمستيقظ في حق الصلاة ذكر في المغنى ان عامة المتأخرين على ان قهقهة
النائم في الصلاة تبطل الوضوء والصلاة جميعا اما الوضوء فبالنص
الفرق الفارق بين النوم واليقظة واما الصلاة فلان النائم فيها بمنزلة
المستيقظ وعند ابى حنيفة يفسد الوضوء دون الصلاة حتى كان له ان
يتوضأ ويبني على صلاته لان فساد الصلاة بالقهقهة مبنى على ان فيها
معنى الكلام وقد زال ذلك بزوال الاختيار في النوم بخلاف الحدث فانه
لا يفترق الى الاختيار وقيل بالعكس (ومنها الانعاء) وهو قنور غير طبيعي
يزيل القوى ويعجز به ذوالنهي عن استعماله مع قيامه حقيقة (وهو)
وان كان كالنوم في ابطال عباراته لان العجز عن استعمال العقل لا يوجب
عدمه فبقى الاهلية ببقائه ولهذا كان النبي عليه الصلاة والسلام غير معصوم
عند كما لم يعصم عن الامراض مع انه معصوم عن الجنون لكنه (فوق
النوم) واشد فيه في فوت الاختيار والقدرة لان النوم فترة طبيعية اصلية
ولا يزيل اصل القدرة وان اوجب العجز عن استعمالها ويمكن ازالته
بالتنبيه بخلاف الانعاء فانه مزيل للقوى وان لم يزل اصل العقل كازالة
الجنون (فيبطل العبارات) لكونه كالنوم (ويكون حدثا في الاحوال
كلها) اى في القيام والتعود والركوع والسجود والاضطجاع لكونه فوق
النوم وهو ليس بحدث في بعض الاحوال لانه بذاته لا يوجب استرخاء
المفاصل (ولندرتة) اى قلة وقوع الانعاء لاسيما (في الصلاة يمنع البناء)
يعنى اذا انتقض الوضوء بالانعاء في الصلاة لم يحز البناء عليها قليلا
كان او كثيرا بخلاف ما اذا انتقض الوضوء بالنوم مضطجعا من غير تعمد
فانه يجوز له ان يبني على صلاته لان النص يجوز البناء اذا ورد في الحدث

الغالب الوقوع (والقياس ان لا يسقط واجبا) اى شيا من الواجب كما
 في النوم لكنه يسقط ما فيه حرج استمنا (وهو في الصلاة كالجنون)
 فان حصل به الحرج بان يمتد حتى يزيد على يوم وليلة يسقط كالجنون
 (لا الصوم والزكاة) فانه لا يسقطهما لانه يندر حدوثه شهرا او سنة (ومنها
 الرق وهو لغة الضعف وشرما (عجز) عن تصرف الاحرار (حكى)
 بمعنى ان الشارع لم يجعله اهلا لكثير مما يملكه الحر مثل الشهادة والقضاء
 والولاية والامانة ونحو ذلك (بقاء) اى في حالة البقاء فانه (شرع في الاصل
 جزاء) للكفر فهو حق الله تعالى ابتداء فان الكفار لما استنكفوا عن عبادة
 الله تعالى والحقوا انفسهم بالبهائم في عدم النظر في دلائل التوحيد جازاهم
 الله تعالى بجعلهم عبد عبيده مبتدلين كالبهائم ثم صار حقا للعبد بقاء بمعنى
 ان الشارع جعل الرقيق ملكا من غير نظر الى معنى الجزاء وجهة العقوبة حتى
 انه يبقى رقيقا وان اسلم وكان من المتقين (وهو) اى الرق (لا تجزى) ثبوتا
 وزوالا بان يصير المرء بعضه رقيقا ويبقى البعض الآخر حرا لانه اثر الكفر
 ونتيجة القهروها لا تجزيان ولان مجهول النسب المقر برق نصفه
 رقيق كله في الحدود والارث والنكاح وتوابعه وكذا الشهادة حيث لم يجعل
 كحر ولا تنكحهما كتكلمه كالمرأتين ولا بعد فيه فانه امر اعتبارى ولا جبر
 في الاعتبارات فلا يرد ان التكلم لا ينصور من النصف ولان رد الشهادة
 يجوز ان يكون لاشتراطها بحرية الكل فانه ايضا لا يناسب التجزى بل
 يستدل به في الحقيقة على تحقق الكل الاعتبارى وايضا الشرع لم يعتبر
 اتقسامه اجاما والدليلان الميان والانيان قائمان عليه اى توجيه لما في
 التلويح انا لانسلم امتناعه بقاء لان وصف الملك يقبل التجزى فيجوز
 ان يثبت الشرع للمولى حق الخدمة في البعض ويعمل العبد لنفسه
 في البعض الآخر مشاعا ولا يثبت الشهادة والولاية ونحو ذلك لانه لا تقبل
 التجزى (كالتق) فانه قوة حكمية يصير به المرء اهلا للملكية والولايات
 ولا معنى لتجزيه (وكذا الاعتاق عندها) القائلون بعدم تجزى العتق
 اختلفوا في تجزى الاعتاق فذهب ابو يوسف ومحمد الى عدم تجزيه بمعنى
 ان اعتاق البعض اعتاق الكل (لانه ملزوم العتق) والعتق مطاوعه
 وهو ليس بتجزى اتفاقا بين علمائنا فكذا الاعتاق اذ لو تجزى البعض

صار في حال البقاء
 ثابتا بحكم الشرع
 حكما من احكامه من
 غير ان يراعى فيه معنى
 الجزاء حتى يبقى العبد
 رقيقا وان اسلم
 كالخراج لا يتدأ على
 المسلم ثبوته بطريق
 العقوبة ولكن يبقى
 عليه اذا اشترى
 ارضا خراجا لكونه
 من الامور الحكمية
 ابقاء

(منه)

حتى لو اعتق البعض لا يثبت العبد ﴿ ٣٣٣ ﴾ حرية في البعض ولا في الكل بل يكون رقيقا في الشهادة

وسائر الاحكام
فيتوقف العتق الى
اداء السعاية حتى
سقط المالك ولا
يتضرر العتق اذ هو
لا يثبت الا في الكل
لعدم التجزئ (منه)
في الكل والا يلزم
الاثر بدون المؤثر ولا
في بعض المحل لان
العتق غير متجزئ فلا
يثبت العتق اصلا
والاعتاق ثابت
فوجد المؤثر بدون
الاثر وهو العتق
(منه)
فصده لو اعتق شقفا
من عبد لا يعتق الكل
بل يصير كالمكاتب
فيفرج الى الحرية
بالسعاية بل ارد الى
الرق بالعجز كالمكاتب
(منه)
والحاصل ان الاعتاق
ازالة للملك قصدا
وثبوت العتق ضمنا
للازالة للمالك متجزئ
فلاعتاق متجزئ عنده
وعنده اثبات العتق
قصدا وازالة للملك
ضمنا واثباته بازالة الرق واما لا يتجزئ ان فكذا الاعتاق (منه)

بان يقع من المحل على جزء دون جزء لزم تجزئ العتق ضرورة ففحق
البعض عندها حرمديون يجرى عليه احكام الاحرار وذهب الامام الى
تجزئيه لان الاعتاق ازالة للملك اذ لا تصرف للمولى الا في حقه وحقه الرقيق
هو المملوكة والمالك وهو متجزئ فكذا ازالته كما اذا باع نصف العبد ثم
زوال ملك الكل يستلزم العتق وزوال الرق لان الملك لازم للرق لانه انما
يثبت جزاء للكفر وانما بقي بعد الاسلام لقيام ملك المولى وانتفاء اللازم
يستلزم انتفاء الملزوم واما زوال ملك البعض فلا يستلزم العتق لبقاء المملوكة
في الجملة بل زوال بعض الملك من غير نقله الى ملك آخر يكون ايجاب بعض علة
لثبوت العتق وهو لا يوجب العتق كالتعديل لا يسقط ما بقي شيء من المسكة
﴿فان قيل﴾ ملك كل الرقيق حق الله تعالى وليس للعبد ازالته ﴿اجيب﴾
بان العبد انما لا يقدر على ازالته قصدا واصالة لاضمتا ولا تبعا وحق الله
تعالى وان كان اصلا في ابتداء الرق جزاء للكفر لكنه تبع بقاء فان الاصل
هو المملوكة والمالية ولهذا لا يزول الرق بالاسلام في الاعتاق ازالة حق
العبد قصدا واصالة ولزم منه زوال حق الله تعالى ضمنا وتبعواكم من شيء
يثبت ضمنا ولا يثبت قصدا ففحق البعض عنده كالمكاتب في الاحكام
لكن المكاتب يرد الى الرق بالعجز لان الكتابة عقد يحتمل الفسخ بخلاف
هذا لان سببه ازالة للمالك لا الى حد وهي لا تحتمل الفسخ (وهو) اي
الرق (ينافي مالكية المال) حتى لا يملك الرقيق شيئا من المال وان ملكه
المولى لانه مملوك مالا فلا يكون مالا كمالا لانتضاد سمي العجز والقدرة
من جهة واحدة قيد بالمال لعدم التنافي بين المملوكة متعة والمالكية
مالا وبالعكس فالرقيق ولومدبرا او مكاتب لا يملك شيئا من احكام ملك
المال ولو باذن المولى (و) ينافي مالكية (منافع نفسه) لانها للمولى كنفسه
(الاماستنى من القرب) البدنية المحضة كالصلاة والصوم ففرع على الاول
بقوله (فلا يملك) الرقيق مكاتباً كان او غيره (التسرى) لا يملكه على
ملك الرقبة دون المتعة وخص التسرى بالذكور لان فيه مظنة ملك المتعة
كالنكاح فاذا لم يملكه فلان لا يملك المال اولى وفرع على الثاني بقوله
(ولا يصح حجة) حتى لو حج ففحق ثم استطاع وجب عليه الحج ولم يكف
الاول لكون منافعه للمولى كما سبق فلا قدرة له مالا وبدا (بخلاف الفقير)
اذ منافعه له فاصل القدرة حاصل له واشترط الزاد والراحلة لوجوبه

لأصح إذا أهذوله دفع الحرج يسيرا كذا قالوا (أقول) هذا مستقيم في الرقيق الكامل وأما في المكاتب. فلا لما صرح صاحب الهداية وغيره بأن المولى كالأجنبي في حق اكتسابه ونفسه ويمكن أن يقال كون المولى كذلك أمر حكيم صير إليه ضرورة التوصل إلى المقصود بالكتابة وهو الوصول إلى البدل من جانبه وإلى الحرية من جانب المكاتب بناء على ما على الوصول المذكور صرح به أيضا في الهداية وغيره وبقوله أيضا (ولا يكمل جهاده) لما سبق أن الرق ينافي مالكية منافع البدن إلا ما استثنى من القرب فلا يحل له القتال بدون إذن المولى وإذا قاتل بأذنه أو بدونه (فلا يستحق السبب الكمال) بل يرضخ له لأن استحقاق الغنية إنما هو باعتبار معنى الكرامة وفي الحديث أنه كان عليه الصلاة والسلام يرضخ للمالك ولا يسهم لهم بخلاف تنقيح الإمام فان استحقاق السلب إنما هو بالقتل أو بالإيجاب من الإمام والعبد يساوى الحر في ذلك (ولا ينافي مالكية غيره) أي غير المال إذ ليس مملوكا من جهته (كاليد والنكاح والحياة والدم) ففرع على الأول بقوله (فالمأذون) من الأرقاء (يتصرف لنفسه بأهليته خلافا للشافعي) فإنه عنده كالوكيل وثمرة الخلاف تظهر فيما إذا أذن العبد في نوع من التجارة فمئذنا ييم أذنه سائر الأنواع وعنده يختص بما أذن فيه كما في الوكالة وله أن العبد لما لم يكن أهلا للملك لم يكن أهلا لسببه وهو اليد ولنا أن المقتضى موجود والممانع متف أما الأول فلأنه أهل للتكلم والذمة فيحتاج إلى قضاء ما يجب في ذمته وأدنى طريقه وأما الثاني فلأن الممانع لزوم كونه مالكا للمال وهو ههنا متف لأن اليد ليست بمال والجواب عما قال أن المقصود الأصلي من التصرفات ملك اليد وهو حاصل للعبد وذلك الرقبة وسيلة إليه وعدم أهليته للوسيلة لا يوجب عدم أهليته للمقصود وإنما يلزم ذلك لو انحصرت الوسيلة في ذلك وهو ممنوع وفرع على الثاني بقوله (وينعقد نكاحه) أي إذا أنكح العبد بدون إذن مولاه ينعقد نكاحه ويتوقف نفاذه على أذنه لدفع ضرر تعلق المهر بما ليته وصحة جبره عليه لتحسينه من الزنا فإنه هلاك معنى لآلانه المالك وعلى الثالث بقوله (ولا يل المولى قتله) وأتلاف حياته لأنه مالك لها فلا يملكها المولى وعلى الرابع بقوله (ويصح إقراره بالهدود والقصاص) فيقام عليه كل منهما (والسرقة) المستهلكة مأذونا ومحجورا إذ ليس فيها إلا القطع وبالقائمة مأذونا لأن إقراره يعمل في النفس والمال

اما محجرا فيصح عند الامام في القطع ورد المال وعند محمد لا يصح مطلقا
وعند ابي يوسف يصح في القطع فقط (وينافي) الرق لكونه متبنا عن
العجز والمذلة (كالمال) في (اهلية الكرامات) فانه يورث القدر
والعزة فينهما تناف (الدنيوية) اى الموضوع للشر في الدنيا احتزبه
عن الكرامات الاخرية فان العبد كالحر فيها لان اهليتها بالاسلام
والتقوى وهما في ذلك سواء (كالذمة) فانها من كرامات البشر اذ بها يصير
اهلا لتوجه الخطاب ويمتاز عن البهائم وهى فيه ضعيفة لانه من حيث انه
صار مالا بالرق كانه لازمة له اصلا ومن حيث انه انسان مكلف لابد ان يكون له
ذمة فثبت اصل الذمة ضعيفة (تضعف) ذمة (عن تحمل الدين)
بنفسها حتى لا يمكن المطالبة به (بلا انضمام مالية الكسب) بان لم يوجد
في يده مال من كسبه (و) بلا انضمام مالية (الرقبة اليها) اى الى
الذمة لاي معنى ان يستسعى لانه اذا لم يمكن بيعه كالمدر والمكاتب ومعنى
البعض عند الامام بل ان يصرف كسبه اولا الى الدين فان لم ينف او لم يوجد
كسب بيع رقبته ان امكن لكن في دين لا تهمة في ثبوته كدين الاستهلاك
مطلقا ودين التجارة في المأذون الا ان يخشار المولى الفداء ولا يباع
المحجور فيما يقربه وكذبه المولى او تزوج بلا اذنه ودخل بها حتى وجب
العقر بل يؤخر الى عتقه (وكالحل) فان استقر اش الحرائر والمسكن
والازدواج والحبة وتحصين النفس والثوسعة في تكثير النسل على وجه
لا يلحقه اثم من باب الكرامة ولذا اختص رسول الله عليه الصلاة والسلام
بالزيادة على الاربع حتى روى عدم الانحصار في التسع وهو في الرقيق عبدا كان
او امته ضعيف حتى يتنصف بتنصيف محله في حق العبد (فلا ينكح) العبد
على الياء للفاعل (الاشتن) حرتين او امتين (و) يتنصف باعتبار الاحوال
في حق الاماء حتى (لا تنكح) الامه على البناء للمفعول (على الحرية) فان نكاح
الامة يجوز مقدما على الحرية لا متأخرا ولما تعذر التنصيف في المقارنة غلبت
الحرمة (وفروعه) عطف على الحل فان فروع الحل ايضا تضعف
بضعف الحل في الرقيق (من العدة والطلاق) فانها يتصفان الى ما هو الاصل
لكن الواحدة لا تميز فيكامل اعتبار الجانب الوجود وذهابا الى ما هو الاصل
من بقاء الحل وليكون عدد الطلاق لاتساع الملوكية وعدد الانكحة
لاتساع المالكية اعتبر الطلاق بالنساء اعتبارا لنكاح بالرجال اجاما

فان النكاح لهم عليهن فاعتبر بهم والطلاق الذي يرفعه لهن فاعتبر بهن
 تحقيقاً للقابلة (و) من (القسم) حتى كان للامة الثلث من القسم وللحرة
 الثلثان لانه نعمة مبنية على الحل فيتصرف (وكالمالكية) فانها ايضا
 من تلك الكرامات وهي في الرقيق ناقصة لانه يملك المال بدا لارقة
 وان ملك النكاح (فينقص دينه عن) دية (الحر بما اعتبر في السرقة والمهر
 وهو عشرة دراهم) بخلاف المرأة (فان دينها نصف دية الرجل) اعلم
 ان العبد اذا قتل خطأ وجب على عاقلة القاتل قيمته عندنا قلت او كثرت
 لاتزاد على عشرة آلاف درهم بل تنقص منها ما اعتبره الشرع في اقل
 ما يستولى به على الحرية استثناء وهو المهر وفي اقل ما يقطع به اليد التي
 بمنزلة نصف البدن وهو عشرة دراهم وان كانت قيمته عشرين الفا
 فنقصان ملك العبد حيث يملك التصرف في المال بدا لاملاك فلا بد من ان ينقص
 بدله كما انتقصت دية الاتي عن دية الرجل بسبب الانوثة التي توجب
 نقصاناً في المالكية الا ان الرق ينقص احد ضربي المالكية وهما مالكية المال
 ومالكية النكاح ولا يعدمها لان العبد في مالكية النكاح مثل الحر ومالكية
 المال لم تزل عنه بالكلية فانها ثبتت بأمرين ملك الرقبة وملك التصرف
 واقويهما الثاني لان القرض المتعلق بالمالكية وهو الاستئجار بالملك يحصل به
 وملك الرقبة وسيلة اليه والعبد وان لم يبق اهلاً لملك الرقبة فهو اهل
 للتصرف في المال الذي هو اصل واهل لاستحقاق اليد على المال لانه
 مع صفة الرق اهل للحاجة فيكون اهلاً لقضائها وادنى طرق قضاء
 الحاجة ملك اليد فوجب القول بنقصان دينه لابلان نصف وبالانوثة
 ينعدم احد ضربي المالكية وهو مالكية النكاح فوجب تنصيف
 دينها (و) بتنصيف النعمة بتنصيف النعمة) اي العذاب يعني ان نحو الذمة
 والحل وغيرهما من الكرامات نعمة فلما تنصيف اكثرها تنصيف النعمة
 بالجناية على مولى النعمة لان الغرم بالغرم (فتنصف الحدود) فعلم ان نصف
 ما على المحصنات من العذاب (اذا امكن) التنصيف كالجلد حيث يجب
 عليه نصف ما يجب على الحر (والا) اي وان لم يمكن التنصيف (يكمل)
 الحدود كقطع اليد (و) الرق (ينافي الولايات) كلها كولاية الشهادة والقضاء
 والتزويج وغيرها لانها تنافي عن القدرة الحكمية اذ هي تنفيذ القول على
 الغير شاء أبي فيناقيه الرق المنبي عن كمال العجز ثم الاصل في الولايات

ولاية المراء على نفسه ثم تعدى منه الى غيره ولا ولاية للعبد على نفسه فكيف الى غيره (فلا يصح امان) العبد (المحجور) لانه تصرف على الناس ابتداء باسقاط حقوقهم في اموال الكفار وانفسهم اغتناما واسترقاقا (واما امان المأذون فليس من) باب (الولاية) بل باعتبار انه بواسطة الاذن صار شريكا للخرقة في الغنية بمعنى انه من حيث انه انسان مخاطب يستحق الرضخ الا ان المولى يخلفه في ملك المستحق كما في سائر اكسابه فاذا آمن الكافر فقد اسقط حق نفسه في الرضخ فصح في حقه ابتداء ثم تعدى الى الغير ولزم سقوط حقوقهم لان الغنية لا تميز في حق الثبوت والسقوط وهذا كما يصح شهادته بهلال رمضان لانه يثبت في حقه ابتداء ثم يتعدى الى الغير ضرورة وليس هذا من الولاية (فان قيل) المحجور ايضا يستحق الرضخ فينبغي ان يصح امانه كما ذهب اليه محمد والشافعي (اجيب) بان الامان من الجهاد اذ المقصود اعلاء كلمة الله تعالى وذلك يحصل تارة بالقتال واخرى بالامان والعبد المحجور لا يملك القتال وكذا ما هو من توابه (و) الرق ايضا (ينافي ضمان ماليس بمال) اى لا يجب على العبد الضمان بمقابلة ماليس بمال لان ضمانه صلة والعبد ليس باهل لها حتى لا تجب عليه نفقة الزوجات والمحارم لان الصلة كالهبة (فلا تجب الدية في جنائته خطأ) لانها صلة في حق الجاني اذ ليست في مقابلة المال او المنافع ولذا لم يملك الا بالقبض ولم تجب فيها الزكاة الا بحول بعد القبض ولا تصح الكفالة بها بخلاف بدل المال المتلف وعوض في حق المجنى عليه اذا كانت الجنابة غير القتل والورثة اذا كانت القتل لان الدم لا يهدر ولا عاقلة له ولمالم تجب عليه لم تحمها العاقلة فاقام الشرع رقبته مقام الارش فلم تجب الدية (بل وجب) دفعه (جزاء) جنائته فاذا مات العبد لا يجب على المولى شئ (الا ان يختار) المولى (الفداء) فيعود الى الاصل وهو الارش حتى اذا افلس المولى بعد اختيار الفداء لا يجب الدفع عند الامام وعندها يكون كالحالة حتى يعود حق ولي الجنابة في الدفع (وهو) اى الرقيق (معصوم الدم) بمعنى انه حرم التعرض له بالاتلاف حقاله ولصاحب الشرع لان العصمة اما مؤتمنة توجب الاثم فقط على تقدير التعرض للدم وهي بالاسلام حتى لو وقع في دار الحرب اوجب اثما فقط واما مقومة توجب مع الاثم القصاص او الدية وهي بالاحراز بدار الاسلام (والعبد كالحرة)

فلا يرد به ان الرق
ينافي مالكية المال
فكيف اشترك العبد
في الغنية (منه)
جواب سؤال بان
الامان تصرف في
حق الغير في الاغنام
والاسترقاق ولا ولاية
للعبد على الغير
(منه)

وقيل انما جمعها
لان احكام النفاس
مأخوذة من الحيض
(منه)
واما اذا لم يستوعب
النفاس يوما وليلة
فانما وجب القضاء
للصلاة مع عدم الحرج
كلا يخلف الفرع
الاصل لان حكمه
مأخوذ من الحيض
(منه)
ولقائل ان يقول
ينبغي ان يكون
النفاس مسقطا
لقضاء الصوم اذا
استوعب الشهر
للمخرج قيل حكمه
مأخوذ من الحيض
ويكون مثله وفيه
ان المخرج في النفاس
موجود دون الحيض
(منه)
ولما ثبت الطهارة
في الصوم بخلاف
القياس فلم يتعد الى
سقوط قضائهما مع
انه لا حرج في القضاء
بخلافها في الصلاة
فانه على القياس
فيتعدى الى سقوط
قضائهما مع ان فيه
خرجا (منه)

في الامرين فيساويه في العصمتين (فيقتل) الحر (به) اى بالعبد قصاصا
لان مبنى الضمان على العصمتين والمالية لا يتخلل بهما (ومنها الحيض)
وهو انة الدم الخارج من القبل وشرعا دم ينفضه رحم بالغة لاداء بها
فخرج الاستحاضة وماتراه بنت سبع سنين (والنفاس) هى الدم الخارج
من الرحم عقيب الولادة فخرج الاستحاضة والحيض ودم ما بين ولادتي بطن
واحد على مذهب البعض وانما جعلهما احدا لعوارض لا اتحادهما صورة وحكما
(وهما لا يعدمان الاهلية) اى اهلية الوجوب واهلية الاداء لبقاء الذمة والعقل
وقدرة البدن (الا انه ثبت) بالنص (ان الطهارة عنهما شرط للصلاة) على
وفق القياس لكونهما من الاحداث والانجاس (و) كذا (للصوم) على خلاف
القياس لتأديده مع الحدث والنجاسة (والمخرج) اى لما كان في قضاء الصلاة خرج
لدخولها في حد الكثرة (سقط) وجوبها حتى لم يجب (قضاؤها) اى الصلاة
(دونه) اى الصوم اذ لا يخرج في قضائه لان الحيض لا يستوعب الشهر
والنفاس يندر فيه فلم يسقط الا وجوب الاداء ولزم القضاء بخلاف الصلاة
(ومنها المرض) المراد به غير ما سبق من الجنون والاعماء (وهو لا ينافى الاهلية)
اى اهلية الحكم سواء كان من حقوق الله تعالى كالصلاة والزكاة او من
حقوق العباد كالقصاص ونفقة الازواج والاولاد والعيد واهلية العبارة
لانه لا يتخلل بالعقل ولا يمنعه عن استعماله حتى صح نكاح المريض وطلاقه
واسلامه وسائر ما يتعلق بالعبارة (لكنه) اى المرض (يوجب العجز
فشترعت العبادات معه بقدرة المكنة) كلما ازداد قوة ازدادت نقصا كما تبين
في الصلاة والصوم (و) كان ينبغي ان لا يتعلق بماله حق الغير ولا يثبت
الحجر عليه بسببه لكنه اذا ظهر انه (سبب موت هو علة للخلافة) اى
خلافة الوارث والغريم في المال (فكان) اى المرض (سبب تعلق حق الوارث
والغريم) لان اهلية الملك تبطل بالموت فيخلفه اقرب الناس اليه والذمة
تزول بالموت فيصير المال الذى هو محل قضاء الدين مشغولا بالدين
فيخلفه الغريم في المال (فيوجب) المرض (الحجر) على المريض (اذا
اتصل) المرض (بالموت) حال كون الحجر (مستندا الى اوله) اى اول المرض
فان الموجب للحجر مرض هو سبب الموت وهو الرضى عن اصله لانه
يحصل بضعف القوى وترادفا لا لام ولا يظهر ذلك الا باصالة بالموت
فاذا اتصل به يثبت الحجر مستندا الى اول المرض لان الحكم يستند الى

اول السبب (بقدر ما يصان به) متعلق بالحجر اى فى مقدار ما يقع به
 صيانة (حقهما) اى حق الوارث والغريم وهو مقدار الثلثين فى حق
 الوارث والكل فى حق الغريم ان استغرق الدين ومقدار الدين ان لم يستغرق
 (فقط) اى لم يوجب الحجر فيما لا يتعلق بحق الوارث والغريم مثل ما زاد
 على الدين او على ثلثي المال ومثل ما يتعلق به حاجة المريض كالنفقة
 واحرة الطيب والنكاح بمهر المثل لبقاء نسله لانه كبقائه ولما لم يعلم قبل
 اتصاله بالموت انه يتصل به ام لا لم يثبت الحجر بالشك اذا لاصل هو الاطلاق
 (فكل تصرف) واقع من المريض (يحتمل الفسخ) كالهبة وبيع
 المحاباة (يصح فى الحال) لان ركن التصرف صدر من الاهل ووقع
 فى المحل عن ولاية شرعية والمانع متردد فلا حكم له (ثم ينقض) ذلك
 التصرف (ان احتج اليه) اى الى نقضه (و) كل (ما لا يحتمله) اى
 الفسخ (يصير كالمعلق بالموت) حيث لا يقبل النقص (كالاتاق) اذا وقع
 (على وارث او) على (غريم) فان كان على الميت دين مستغرق ينفذ
 على وجه لا يبطل حق الدائن فيجب السعاية فى الكل وان لم يكن دين
 مستغرق له ينفذ على وجه لا يبطل حق الوارث فى الثلثين فيجب السعاية
 فيهما لانه حق الوارث (بخلافه) اى الاتاق (عن الراهن) حيث
 ينفذ لان حق المرتهن فى ملك اليد لا فى ملك الرقبة وحق الوارث والغريم
 فى ملك الرقبة وصحة الاتاق تبين عن الثانى والا الاول (والقياس ان لا يملك
 المريض (الصلة) هى تملك مال الى الغير بغير عوض مالى كالهبة والصدقة
 (و) ان لا يملك (اداء حق الله تعالى المالى) كالزكاة وصدقة الفطر (و) ان
 لا يملك (الوصية بهما) اى بالصلة واداء حقه تعالى المالى لوجود سبب
 الحجر عن التبرع وهذه الاشياء تبرعات (لكننا استحسننا) اى تلك
 التصرفات (من الثلث نظرا له) ليتدارك بعض ما قصر فى صحته قال
 عليه السلام ان الله تعالى تصدق عليكم بثلاث اموالكم فى آخر اعماركم زيادة
 على اعمالكم فضعوه حيث شئتم (ولما بطلها) اى الوصية (الشارع للوارث)
 شرع الله تعالى اولا الوصية للوارث بقوله تعالى كتب عليكم اذا
 حضر احدكم الموت الآيتة ثم نسخ هذه الآيتة (وتولاها) اى انتصب
 لبيانها حيث قال الله تعالى يوصيكم الله فى اولادكم الآيتة وقال عليه السلام
 ان الله تعالى اعطى كل ذى حق حقه الا لوصية لوارث (بطلت)

اى فى حق السعاية
 كما قال ان متفهرو
 حرا لا ان اعتاق
 المريض ينفذ فى الحال
 دون المعلق (منه)
 ملك الرقبة دون
 ملك اليد ولهذا
 صح اعتاق الآبق
 مع زوال اليد عنه
 (منه)

الوصية للوارث (صورة) بان يبيع المريض عينا من التركة من الوارث
بمثل القيمة اولا وقالوا تصح اذا كان بمثلها اذ ليس فيه ابطال شئ مما يتعلق به
حق الوارث وهو المالية كما اذا باع من الاجنبي وله انه آثر بعض ورثته بعين
من اعيان ماله فيكون ذلك منه ايضاء صورة اذ للناس مناقشات في صورة
الاشياء ليست لهم في معانيها وان لم يكن ايضاء معنى لكونه مقابلا للموض
(ومعنى) بان يقر لاحد من الورثة فانه وصية معنى لانه يسلم للمالكية من غير
عوض (وحقيقة) بان اوصى لاحد الورثة (وشبهة) بان باع الجيد من الاموال
الربوية برديء من جنسه لم يحجز لتقوم الجودة في حقه لان في العدول
عن خلاف الجنس الى الجنس تنمة الوصية بالجودة وشبهة الحرام حرام
واعترض بان تولى الشارع في الثلثين لا الكل فلم لا تجوز وصيته للوارث
من الثلث والجواب ان قوله عليه الصلاة والسلام الا لاوصية للوارث في
جنس الوصية فيقتضي ان لا تبقى وصية مشروعة في حقه اصلا ولان
تخصيص الوارث بالذكر يدل على ذلك لانه وغيره فيما وراء الثلث سواء
(ومنها الموت وهو عجز خالص) ليس فيه جهة القدرة كافي الرق والمريض
والصغير ويتعلق بالموت احكام الدنيا واحكام الآخرة اما الثانية فانواع اربعة
الاول ما يجلب له على غيره بسبب ظلم الغير عليه اما في ماله او في نفسه او عرضة
الثاني ما يجلب للغير عليه من الحقوق بسبب ظلمه على الغير الثالث ما يلقاه
من الثواب والكرامة بسبب الايمان والطاعات الرابع ما يلقاه من الآلام
والفضائح بسبب المعاصي وارتكاب القبائح (وله) اى الموت (حكم
الحياة في احكام الآخرة) وهى الاحكام الاربعة المذكورة لان القبر
لميت بالنسبة الى تلك الاحكام كالرحم والمهد للطفل بالنسبة الى حياة
الدنيا من حيث ان الميت وضع فيه للخروج وللحياة بعد الفناء وكان له
فيه حكم الاحياء فيما يرجع الى احكام الآخرة كما ان الجنين حكم الاحياء
فيما يرجع الى احكام الدنيا حتى يصح له الوصية ويوقف له الميراث
واما الاولى فاربعة ايضا قدم الثانية لقلتها الاول ماهو من باب التكليف
كالصوم والصلاة والزكاة وغيرها من العبادات (و) الموت (يسقط
من الدينوية ماهو من قبيل التكليف) لان الترض الاداء عن اختيار ليحصل
الابتلاء وقد فات ذلك بالموت (الا الاثم) فانه يبقى لانه من احكام الآخرة
وقد سبق انه فيها ملحق بالاحياء والثاني ما شرع عليه لحاجة غيره

وهو ينقسم الى ثلاثة اقسام الاول الصلة كالزكاة وصدقة الفطر ونفقة المحارم الثاني الدين المتعلق بالذمة والاجل فيه الثالث حق متعلق بالعين كالودائع والقبض (و) الموت (يسقط مما شرع عليه حاجة غيره الصلة) لان ضعف الذمة بالموت فوق ضعفها بالرق وينافي وجوب الصلاة فالمتى أولى (الا ان يوصى فيصح من الثلث) لان الشرع جوز تصرفه فيه نظرا له (و) يسقط ايضا (دينا في الذمة) فانه لا يبقى بمجرد ذمته المقدرة لانها ضعف بالموت فلا يحتل الدين بنفسها (الا ان ينضم اليها) اى الذمة (مال) يؤدى منه (او كفيل) يؤكد به الذم وحينئذ تصير ذمته كالحققة فيبقى الدين حتى اذا انقضى انتفى الدين ولهذا قال الامام الكفالة بالدين عن المفلس لا تصح اذا لم يخلف كفلا بخلاف الرقيق المحجور حيث تصح الكفالة بما اقر به ويؤخذ بها في الحال لان ذمته في نفسه كاملة لحياته ومكلفيته وانما ضمت المالية اليها في حق المولى حتى تباع رقبته بالدين نظرا للفرء (ولا) يسقط (حقا متعلقا بالدين كالودائع والقبض) لان فعله فيه غير مقصود وانما المقصود في حقوق العباد سلامة العين لصاحبه ولهذا لو ظفر به له ان يأخذه بنفسه بخلاف العبادات والثالث ما شرع له حاجة نفسه (و) الموت (لا يسقط ما شرع له لحاجته) لانه مخلوق محتاج والموت عجز فلا ينافي الحاجة (فيقضى ما تقضى به) تلك الحاجة (على) حكم (ملكه) ولذا قدم جهازه (على ديونه) لان الحاجة الى التجهيز اقوى منها اليها كما ان لباسه حال حياته مقدم على ديونه وهذا التقديم اذا لم يكن حق الغير متعلقا بالعين اما اذا كان كالمرهون فصاحب الحق اولى بالعين من صرفها الى التجهيز (ثم) يقدم (ديونه) على وصاياه لانه اهم من الوصية لان الدين حائل بينه وبين ربه (ثم) يقدم (وصاياه) من ثلثه اى ينفذ وصاياه من ثلث ماله قبل ان ينقسم ماله بين الورثة لان الشارع قطع حق الوارث في الثلث لحاجته الى تدارك ما قصر فيه حال حياته وهذه الحاجة اقوى من خلافة الوارث عنه في المال كيف وقد نص الله تعالى على ذلك بقوله تعالى من بعد وصية يوصى بها او دين (ثم يورث) وينقسم ماله بين الورثة (بطريق الخلافة عنه) لان الوارث اقرب الناس اليه فانتفاع قريبه بماله كاستفعاغ نفسه به حتى لو احياء الله تعالى فما وجده في يد ورثته من ماله بعينه اخذه

وكل ماوجب من المال بمقابله ما ليس بمال فهو صلة (منه)

فان قلت الذمة عبارة عن النفس المعاهد والهد اما يكون من الحى والموت بعدم قلت ان هذه التسمية تبرعية لا لغوية وكم من معنى اصطلاحى ينافى اللغة كتسميتهم الماهية ذاتية مع ان الشئ لا يستند الى ذاته (منه)

حتى لو ظفر الفقير بمال الزكاة ليس له ان يأخذ (منه)

لان الوارث خلف عنه في الملك فاذا وجد الاصل بطل حكم الخلف ولكن
انما يعود الى ملكه بقضاء اورضاء بخلاف ما اذا ازاله الوارث عن ملكه
او اتلفه لانه ازال او اتلف مال نفسه لانه صار له بموته وبخلاف امهات
اولاده ومدبريه لانهم عتقوا بوجود الموت والعتق بعد وقوعه لا يفسخ
كذا في الكافي (نظرا له) متعلق بالجميع اى تثبت هذه الحقوق على الترتيب
المذكور نظرا له لان النفع في الكل راجع اليه كايضا (و) لذا ايضا (سبق
(الكتابة بعد موت المولى)) بخلاف لان المولى يحتاج اليه لانها اعتاق معنى
وبه يحصل الخلاص من العقاب قال عليه السلام من اعتق رقبة مؤمنة
اعتق الله تعالى بكل عضو منها عضوا منه من النار (و) كذا سبق الكتابة بعد
موت (المكاتب عن وفاء) اى مال يقي ببدل الكتابة لحاجة المكاتب الى
بقائها لانه ينال بذلك شرف الحرية ويعتق اولاده ولا يتأذى في قبره بتأذى
ولده بتعير الناس اياه برق ابيه قال عليه الصلاة والسلام يؤذى الميت في قبره
ما يؤذيه في اهله (و) لذا ايضا قلنا (تغسل المرأة زوجها في العدة) لان
الزوج مالك لها في ملكه فيها الى انقضاء العدة فيما هو من حوايجه
خاصة حالة الموت وهو الفصل (بالاعكس) حيث لم يكن لزوجها ان يغسلها
اذا ماتت لانها مملوكة وقد بطلت اهلية المملوكة بالموت (فان قيل) المملوكة
وهي سمة العجز فاذا نفاها الموت فلان ينفي المالكية وهي سمة القدرة اولى
(واجيب) بان الملك في المملوك شرع لقضاء حاجة المالك لا لقضاء حاجة
المملوك فتبقى المالكية ما بقي الحاجة ولا تبقى المملوكة بعد الموت لانعدام
الحاجة الى اثباتها لانها لم تشرع لحاجة المملوك فلو بقيت لصارت له
والرابع ما لا يصلح لقضاء حاجت الميت واليه اشار بقوله (وامام لا يصلح
لحاجته فكالقصاص) فانه شرع لتشفي الصدور ودرك الثأر والميت غير
محتاج اليه وانه لا يصلح لقضاء حوايجه من قضاء ديونه وتنفيذ وصاياه
(فيجب) القصاص (للورثة ابتداء) لان الميت لما خرج عند ثبوت الحكم
عن اهلية الوجوب له وجب ابتداء للولى القائم مقامه ويؤيده قوله تعالى
ومن قتل مظلوما فقد جعلنا لوليه سلطانا جعل ثبوت القصاص
للولى ابتداء فلم يكن الوارث خليفة عنه في القصاص ولذا صرح عوفه
حال حياة المورث لا كإبرأ الوارث غريم المورث عن الدين حال حياته
ولان الغرض من شرعه لما كان درك الثأر وان يسلم حياة الاولياء والعشائر

فجعل موروثا مكان
التحري والخلف قد
يفارق الاصل عند
اختلاف حالهما
كالتيم يفارق
الوضوء في الإيجاب
أية لاختلاف حالهما
بالطهیر والتلویت
كذا ههنا (منه)

اذلوا لم يقتل القاتل يقصد قتلهم وذلك يرجع اليهم كان القصاص حقهم ابتداء
(فان قيل) فينبغي ان لا يجوز استيفاء القصاص الا بمحضور الكل ومطالبهم
وليس كذلك اذلو عفى احدثهم او استوفاه بطل اصلا ولا يضمن الباقيين
شيئا قلنا القصاص لكونه جزاء قتل واحد واحد لا يتجزى اذ لا يمكن ازالة
الحياة عن بعض المحل دون البعض فيثبت في حق كل واحد كولاية النكاح
للأخوة فاذا استوفى احدثهم او عفى لا يضمن شيئا للباقيين لانه تصرف في خالص
حقه ولذا قال الامام للكبير ولاية الاستيفاء قبل كبر الصغير لانه تصرف
في خالص حقه لافي حق الصغير وانما لا يملك الكبير اذا كان فيهم كبير غائب
لا احتمال العفو عن الغائب ورجحان جهة وجود العفو لانه مندوب والعفو هنا
معدوم ولا عبرة بتوهمه بعد البلوغ لان فيه ابطال حق ثابت للكبير بالا احتمال
(فصح عقوهم قبل موته) لان القصاص لهم ابتداء (ولم يورث) القصاص
ايضا (عنده) اى لا يثبت على وجه يجرى فيه سهام الورثة بل يثبت ابتداء
لهم (حتى يتصب البعض) اى بعض الورثة (خصما عن البعض) الآخر
فان الحاضر لو اقام بينة على القصاص فحبس القاتل ثم حضر الغائب كلف
ان يعيد البينة ولا يقضى لهما بالقصاص قبل اعادة البينة لانه يثبت لهما ابتداء
وكل منهما في حق القصاص منفرد وليس الثبوت في حق احدهما ثبتا
في حق الآخر بخلاف ما يكون موروثا كالمال واما عندهما فموروث لان خافه
وهو المال موروث اجاءا وحكم الخلف لا يخالف حكم الاصل والجواب
ان ثبوت القصاص حقا للورثة ابتداء انما هو لضرورة عدم صلوحه لحاجة
الميت فاذا انقلب مالا بالصلح او العفو والمال يصلح لحوائج الميت من التجهيز
وقضاء الديون وتنفيذ الوصايا ارتفعت الضرورة وصار الواجب كانه
هو المال اذا خلف انما يجب بالسبب الذي يجب به الاصل فيثبت الفاضل من
حوائج الميت لورثته خلافة لاصالة كذا قالوا (اقول) فيه بحث اذ قد سبق في
مباحث القضاء ان المال ليس بمثل معقول للقصاص وان سبب الاصل انما يجب
الخلف اذا كان الخلف مثالا معقولا للاصل واما اذا كان غير معقول فيجب
بالسبب الجديد بلا خلاف فكيف يستقيم قولهم ههنا الخلف انما يجب
بالسبب الذي يجب به الاصل فليتأمل (الا اذا انقلب) القصاص (مالا)
اما بالصلح او بعفو بعض الورثة او بشبهة فحينئذ يثبت للمقتول ابتداء

ثم ينتقل منه الى ورثته بطريق الخلافة عنه (حتى يقضى منه ديونه وينفذ وصاياه) لان الاصل في القصاص ايضا ان يجب الميث لانه واجب بمقابلة تقويت دمه وحياته الا انا اثبتناه للورثة ابتداء مانع وهو انه لا يصلح الحاجة الميث بعد انقضاء حياته وفي الخلف عدم هذا المانع فجعل موروثا ففارق الخلف الاصل لاختلاف حالهما وهوان الاصل لا يصلح لدفع حاجة الميث ولا يثبت مع الشبهة والخلف يصلح لذلك ويثبت مع الشبهة والخلف قد يفارق الاصل عند اختلاف الحال كالتييم يفارق الوضوء في اشتراط النية لاختلاف حالهما وهو ان الماء مطهر بنفسه والتراب ملوث (لكن السبب انعقدله) استدراك عن قوله فيجب للورثة ابتداء يعنى ان القصاص وجب للورثة ابتداء لكن سببه انعقد للميث لانه المثلث حياته وكان يتنفع بها اكثر من انتفاع اوليائه بها (فصيح) بهذا الاعتبار (عقوه) اى المجروح (ايضا) لان العفو مندوب اليه فيجب تصحيحه بقدر الامكان (اما) النوع (الثانى) يعنى العوارض المكتسبة اى التى يكون لكسب العباد مدجل فيها بمباشرة الاسباب كالسكر او بالتقاعد عن المنزل كالجهل (فاصناف) ايضا كالاول (منها) ما يكون من المكلف الذى يبحث عن تعلق الحكم به كالسكر والجهل ومنهما ما يكون عن غيره عليه كالاكرام فمن الاول (الجهل) وهو عدم العلم عما من شأنه ان يكون عالما فان كان مع اعتقاد التقيض فركب والا فبسيط (وهو) بحسب هذا المقام اربعة اقسام بين الاول بقوله (اما جهل لا يصلح عذرا كجهل الكافر) بالله تعالى ووحدانيته وصفات كالهونوبة محمد صلى الله تعالى عليه وسلم فانه مكابرة محضة وعناد بحث لوضوح البراهين القطعية واورد بلن الكافر المكابر قد يعرف الحق كما قال الله تعالى الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون ابناءهم واتمانى كره جحودا واستكبارا كما قال الله تعالى وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم ظلما وعلوا ومثل هذا لا يكون جهلا * واجيب بان معنى الجهل منهم عدم التصديق المفسر بالاذعان والقبول * ورد بعض الافاضل بان الاذعان حاصل فيما ذكره لانه قلبي واجاب عن الايراد بان ترك الاقرار فيما يعرفه ويجهل جهلا ظاهرا (اقول) * فيه بحث لان ترك الاقرار لساني كما ان الجهل كالعلم جناني فكيف يستقيم جعل ترك الاقرار من قبيل الجهل بل الجواب اما بتخصيص المثال بجهل كافر جاهل غير معاند واما بتعميمه بجهل المعاند وجعل تسمية فعله جهلا

من قبيل تسمية المسبب باسم السبب فان تركهم الاقرار واظهارهم الانكار
 مسبب عن جهلهم بوخامة عاقبة من ترك العمل بموجب علم يفيد البراهين
 القطعية فتدبر (فديانته) اى اعتقاد الكافر (في حكم لا يقبل التبديل) كعبادة
 الاوثان مثلا (باطلة) حتى لا يعطى للكفر حكم الصحة بوجه (وفيا) اى ديانته
 في حكم (يقبله) اى التبديل (دافعة للعرض له) لقوله عليه الصلاة والسلام
 اتركوهم وما يدينون (و) دافعة (للخطاب) اى دليل الشرع (في حكم الدنيا)
 لا تخفيف لهم بل استدراجا ومكرا وزيادة لانهم وعذابهم كان الخطاب
 لا يتناولهم فيها كما ان الطبيب يعرض عن مداواة العليل عند اليأس (فيثبت)
 بناء على ما ذكر من دفع الخطاب (تقوم الخمر والضمان بالانفاقها وجواز بيعها
 ونحوها) اى نحو المذكورات كهيئة الخمر والوصية بها والتصدق بها واخذ
 العشر من قيمتها كذا الخنزير (وصح لهم نكاح المحارم) فيما بينهم (ان تدينوا به)
 اى اعتقدوا جواز النكاح (فيثبت به الاحسان) حتى ان وطئ في ذلك النكاح
 ثم اسلم يكون محصنا فان العفة عن الزنا شرط لاحصان القذف فاذا صح هذا
 النكاح لا يكون الوطء زنا فيجوز قذفه (ويجب النفقة) بذلك النكاح ايضا
 لصحته بذلك المعنى (ولا يفسخ) ذلك النكاح مادام الزوجان كافران الا
 بموافقتهم الامر الى القاضى وطلب حكم الاسلام لا بموافقة احدهما فقط * اعلم
 ان المراد بمعتقدهم ليس ما يعتقد به بعض منهم كما اذا اعتقد واحد منهم
 جواز السرقة او القتل بغير سبب فانه لا يكون دافعا للعرض بل المراد
 بالديانة الدافعة هو المعتقد الشائع الذى يعتمد على شرع في الجملة قال
 شيخ الاسلام في المبسوط ان نكاح المحارم وان حكم به يثبت لا يثبت به
 الارث لانه ثبت بالدليل جواز نكاح المحارم في شريعة آدم عليه السلام
 ولم يثبت كونه سببا للارث في دينه فلا يثبت سببها في اعتقادهم وديانته
 لانه لا عبرة لدبانه الذى في حكم اذا لم يعتمد على شرع (واما الربوا فقتلوا
 عنه) جواب اشكال يرد على قولهم ان ديانته معتبرة في ترك التعرض
 فانه يجب ان يتركوا على ديانته في باب الربوا ايضا * فاجاب بوجهين
 * الاول ان ذلك ليس بديانة لهم بل هو فسق في ديانته ايضا قال الله
 تعالى واخذهم الربوا وقد نهوا عنه واستحل لهم الربوا كاستحلالهم
 الزنا مع كونه محظورا في الاديان كلها * و اشار الى الثانى بقوله (واستثنى

عن العهد) يعنى ان الربوا مستثنى من عهودهم قال عليه الصلاة والسلام
 الا من اربى فليس بيننا وبينهم عهد فلا يكون الخطاب قاصرا عنهم في حقه
 وبين الثانى بقوله (واما جهل كذلك) اى لا يصلح عذرا (لكنه) اى هذا
 الجهل (دونه) اى ادى من الاول وله امثلة الاول (كجهل ذى الهوى)
 كالفلاسفة والمعتزلة (بصفات الله) اى بصفة اطلاقتها عليه تعالى
 وبزيادتها على الذات والخلاف في زيادة الصفات الحقيقة القائمة بذاته
 تعالى كالعلم بمعنى الحاصل بالمصدر وهو الذى لا يقال له بالفارسية «دانش» وهو
 الاثر الحاصل في الفاعل من اتصافه بالمصدر كهيئة التمر كية المحسوسة
 واما العلم بالمعنى المصدر الذى يقال له بالفارسية «دانستن» فتبوءه متفق عليه
 وموضع تحقيقه علم الكلام (واحكام الآخرة) اى كجهل ذى الهوى
 بالاحكام المتعلقة بالآخرة كجهل المعتزلة بعذاب القبر على ما هو المشهور
 عنهم لكن الزاهدى صرح بالاتفاق فيه وبالرؤية والشفاعة لاهل
 الكبائر وعفو مادون الكفر وعدم خلود القساق في النار فان جميع ذلك
 مخالف للدليل الواضح من الكتاب والسنة والمقول وموضع استيفائه انكلام
 ولهذا لم يكن هذا الجهل عذرا لكنه لما نشأ من التأويل للدلالة كان دون
 جهل الكافر ولما اظهر الاسلام لزمننا المناظرة معه والالزام فلا يترك على
 ديانته فيلزمه جميع احكام الشرع (و) المثال الثانى (كجهل الباغي) وهو
 الخارج عن اطاعة الامام بتأويل فاسد وشبهة طارية (فيضمن) الباغي
 (باتلاف نفس العادل او ماله) لبقاء ولاية الالزام عليه لاسلامه (الا ان
 يكون له) اى للباغي (منعه) اى شوكة وتظاهر (فيسقط الالزام) لتعذره
 حسا وحقيقة فيعمل بتأويله الفاسد ولا يؤخذ بضمان ما اتلف منهما
 لكن يسترد ما كان في يده لانه لا يملكه قالوا المراد منه انه يفتى بوجوب اداء
 الضمان فيما بينهم لكنهم لا يجبرون على ذلك في الحكم لان تبليغ الحججة الشرعية
 قد انقطع بمنعة قائمة حسا فيما يحتمل السقوط بخلاف الاثم فان المنعة
 لا تظهر في حق الشارع ولا تسقط حقوقه (ويجب) علينا (محاربتهم)
 لقوله تعالى فقاتلوا التي تبغى حتى تفي الى امر الله ولان البغى معصية ومنكر
 ونهى المنكر فرض وذلك ههنا بالقتال وقيل انما يجب اذا اجتمعوا وعرزمو على
 القتال لانها انما يجب بطريق الدفع والعبارة لا تخلو عن الاشارة اليه فتأمل (و)
 يجب علينا ايضا (قتل اسيرهم) اى من اسر منهم على ان الاضافة بمعنى من

وكذا حال قوله (وجري مجهم) وانما وجب هذا دفعا لشهرهم (بالاسقوط الارث من الطرفين) اى العادل اذا قتل الباغي المورث له لا يحرم العادل من ارثه فان الاسلام جامع والقتل حق وكذا العكس لكن (لوا دعى الباغي الحقية) بان قال كنت على الحق وانا الآن على الحق لان الاسلام ايضا جامع والقتل حق ولو فى زعمه حتى لو لم يقل ذلك يحرم بالاتفاق وقال ابو يوسف لا يرثه بحال لان اعتقاده وتأويله ليس حجة على العادل (والا ضمان للماله المتلف) عطف على لاسقوط فان الدار لما كانت متحدة حقيقة لاحكما اذ الديانة مختلفة حيث اعتقد كل فريق ان الآخر على الباطل ثبتت العصمة من وجه دون وجه فلم يجب الضمان بالشك وليثبت الملك بالشبهة حتى لو اختلفت من كل وجه ثبت الملك بالاستيلاء التام بلا ضمان ولو اتحدت كذلك لم يثبت الملك ووجب الضمان فلما اختلفت من وجه دون وجه لم يثبت واحد منهما بالشك وقيد المال بالتلف لانه لو انكسرت شوكة البغاة يرد اليهم اموالهم القائمة في ايدينا نظرا الى اتحاد الدار حقيقة (و) المثال الثالث (كجهل الخالف فى اجتهاده الكتاب) الغير القاطع بالدلالة والافكير كترك التسمية عمدا فان فيه مخالفة قوله تعالى ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه (او السنة المشهورة) كالتحليل بدون الوطئ على قول سعيد بن المسيب فان فيه مخالفة حديث عسيلة المشهور (او الاجاع) كبيع ام الولد فان اجاع الصحابة انعقد على بطلانه حتى لو قضى القاضى فى امثال هذه المسائل لا ينفذ وبين الثالث بقوله (واما جهل يصلح شبهة) دارنة للحدود والكفارات (كجهل فى موضع الاجتهاد الصحيح) اى غير مخالف للكتاب والسنة المشهور والاجاع (او) فى موضع (الشبهة) الاول (كجهل من اقصى بعد عفو شريكه) اى اذا عفا احد الولين ثم اقتص الآخر على ظن ان القصاص لكل واحد على الكمال (فلاقصاص عليه) لانه موضع الاجتهاد فان عند البعض لا يسقط القصاص فصار شبهة فى درء القصاص على قاتل القاتل (و) الثانى (كجهل من زنى بجمارية امرأته او والده بظن الحل فلاحد عليه) فانه موضع الاشتباه فيصير شبهة فى درء الحد حتى يندرى بها ولا يثبت النسب والعدة بها وان كانا يثبتان بالوطئ بشبهة * واعلم ان الشبهة نوعان * الاول هذا ويسمى الاشتباه وشبهة فى الفعل وهو توهم ما ليس دليل الحل دليله ولا بد فيهما من الظن

ليتحقق الاشتباه * والثاني يسمى شبهة الدليل وشبهة في المحل وهو ما يوجد فيه الدليل على الحل مع تخلف المدلول لما منع اتصاله كوطى جارية ابنه ومعتدة الكنايات فانه لا يجب عليه الحد وان قال علمت انها على حرام لان الشبهة فيه نشأت عن الدليل وهذا النوع لا يتوقف تحققه على ظن الجاني لان المؤثر في الاسقاط وهو الدليل لا يتفاوت بالظن وعدمه ولذا لم يتعرض له ههنا وبين الرابع بقوله (واما جهل يصلح عذرا كجهل مسلم) في دار الحرب (لمهاجر الينا) فان جهله بالشرائع كلها يكون عذرا حتى لو مكث ثمة مدة ولم يصل ولم يصم ولم يعلم انهما واجبان عليه لا يجب عليه القضاء بعد العلم بالوجوب خلافا لزم لان الخطأ بالنازل خفي في حقه فيصير الجهل به عذرا لانه غير مقصر واما جاه الجهل من قبل خفاء الدليل في نفسه (و) مسلم في دارنا لكن (لم يبلغه الخطاب) لعدم انتشاره في دارنا كافي قصة اهل قباء فانهم اذا بلغهم تحويل القبلة وكانوا في الصلاة استداروا الى الكعبة فاستحسنه رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وكانوا يقولون كيف صلاتنا الى بيت المقدس قبل علمنا بالتحويل فانزل الله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم اى صلاتكم الى بيت المقدس (وكالجهل) من الوكيل (بانه وكيل او) الجهل من العبد بانه (مأذون) فانه لا يصير وكيل ولا مأذونا بدون العلم (حتى لا ينفذ تصرفهما) قبل ذلك على الموكل والمولى حتى لو اشترى الوكيل للموكل قبل العلم بالوكالة يكون موقوفا كبيع الفضولى لان في الاطلاق نوع الزام على المطلق ولهذا يلزم الوكيل والعبد حقوق العقد من التسليم والتسلم والمطالبة والمنازعة فلا يثبت حكم الوكالة الا اذن دفعا للضرر عنهما الا يرى ان احكام الشرع لا يلزم في حق المكلف قبل علمه فاولى ان لا يلزم حكم العقد على غيره (وكجهلها) اى الوكيل والعبد المأذون (بالزل) من الموكل (والحجج) من المولى (حتى ينفذ) اى تصرفهما على الموكل والمولى فانه عذر خلفاء الدليل ولزوم الضرر عليهما بثبوت الزل والحجج اذ الوكيل يتصرف على ان يلزم تصرفه على الموكل والعبد على ان يقضى دينه من كسبه ورقبته (وكجهل المولى بجناية العبد) فانه اذا جنى خطأ يميز المولى بين الدفع والقضاء وهو الارش فاذا تصرف في العبد بالبيع ونحوه بعد العلم بها يصير مختارا للقضاء وان لم يعلم بها وتصرف فلا بل يجب عليه الاقل من الارش والقيمة ويصير جهله

٩ كالبنج والافيون اعلم ان فخر ٣٤٩ الاسلام وكثير من العلماء ذكروا البنج من امثله المباح

مطلقا وذكر
قاصيخان في شرح
الجامع ناقلا عن ابي
حنيفة رحمه الله ان
الرجل اذا كان عالما
بتأثير البنج في العقل
فاكل فسكر قال
يصح طلاقه وعتاقه
وهذا يدل على انه
حرام وفي المبسوط
لابأس بان يتداوى
الانسان بالبنج فاذا
اراد ان يذهب عقله
منه به فلا ينبغي له ان
يفعل لان الشرب
على نية السكر حرام
(منه)

فلا يصح لانه عاق
الخطاب بحالة منافية
فيتعلق الخطاب
بالسكر كابتناء الخطاب
في حالة السكر لا
يقال جاز حل
السكر على مبادئ
التشاط لان سياق
الآية وهو قوله
تعالى حتى تعلموا
ما تقولون يا ابا له
يدل على ان الخطاب

بها عذرا خلفاء الدليل لان العبد مستقل بالجناية (و) كجهل (الشفيع بالبيع)
اي بيع جاره داره فانه عذر حتى يثبت له حق الشفعة اذا علم بالبيع لان دليل
العلم خفي لان صاحب الدار ينفرد ببيعها (ومنها السكر) وهو غفلة
سرور سببها امتلاء الدماغ من الانجزة المتصاعدة يعطل العقل ولا يزيله
ولذا لا يزيل اهلية الخطاب وعده مكتسبا لكون الشرب الذي هو سببه
اختياريا (وهو) حرام بالاجاع لكنه (اما بطريق مباح) كالسكر بالدواء ٩
او بما يتخذ من الجوب والعلل وبشرب الخمر مضطرا او لمجاء (فينع)
كالاغناء اي كما يمنع الاغناء (صحة التصرفات) من الطلاق والعتاق والبيع
والشراء ونحو ذلك لانه ليس من جنس اللهو حتى يؤاخذ به فصار من
اقسام المرض كالصداع فلا يكون المتبلي به مخاطبا (او) بطريق (محظور)
وهو السكر من كل شراب محرم كالخمر والبازق والمنصف (فلا ينافي) هذا
النوع من السكر (الخطاب) بالاجاع لقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا لا تقربوا
الصلاة وانتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون وهذا الخطاب حال السكر لانه
ممنوع عن القرب من الصلاة حال السكر بهذا الخطاب فيكون مخاطبا به
في تلك الحالة ضرورة ولان الخطاب ان كان متوجها حال السكر فظاهر
وكذا ان كان متوجها حال السهو لانه يصير في التقدير كأنه قال للصاحي اذا
سكرت فلا تقرب الصلاة فلو كان السكر منافيا للخطاب لما جاز ذلك كما لا يجوز
ان يقال للعاقل اذا جننت فلا تفعل كذا واذا ثبت انه لا ينافي الخطاب
(فلا يبطل الاهلية) لان خطاب الشارع بناء عليها (فيلزمه الاحكام) كلها
من الصوم والصلاة ونحوها (وتصح تصرفاته) كلها قولا وفعلا
عندنا كالطلاق والعتاق والبيع والشراء والاقرار وتزويج الصغير
والصغيرة ونحوها (و) يصح (اسلامه كالمكره) لوجود احد الركنين ترجيحا
لجانب الاسلام فانه يعلو ولا يعلى (لارده) فلا تبين امرأته استحسانا
لعدم الركن وهو تبدل الاعتقاد كما اذا اراد ان يقول اللهم انت ربي وانا عبدك
فجبرى على لسانه عكسه لا يرتد (وحده ان اقربا لا يمتثل الرجوع) كالقود
والقذف (او باشر سبب الحد) مطلقا بان زنى او قذف حال السكر * اما الاول
فلانه لا يسقط بصرح الرجوع فكيف بدليله وهو السكر * واما الثاني
فلان السكران اذا باشر سببا هو معصية لم يصلح السكر سببا للتخفيف لكن
اقامة الحد تؤخر الى الصحو ليحصل الانزاجاز (لا) ان اقر (بما يحتمله)
اي الرجوع كاقارره بمباشرة اسباب الحدود الخالصة لله تعالى مثل حد زنا

متوجه حال زوال العقل وقيل لا ياباه لان الفرض ليس نفي العلم عنه بالكلية بل حتى يعلم ٤

ع مايقول * فان قلت تكليف من لاعقل له واقع ﴿ ٣٥٠ ﴾ فان قتل الطفل واتلافه موجب

وشرب الخمر والسرقه فانه اذا اقر بشئ منها لم يجد لان السكران لا يكاد
يثبت على شئ فاقيم السكر مقام الرجوع فيما يحتمله من الاقارير (وحده)
اي حد السكر يعني الحالة المميزة بين السكر والصحو (اختلاط الكلام)
هذا متفق عليه في غير وجوب الحد من الاحكام حتى لا يرتد بكلمة الكفر
ولا يلزمه الحد بالاقرار بما يوجب الحد الخالص (وزاد الامام) ابو حنيفة
(لا يوجب الحد عدم الفرق الارض والسماء) يعني اعتبر في حق وجوب الحد
السكر بمعنى زوال العقل بحيث لا يعز بين الاشياء ولا يفرق الارض من السماء
اذ لم يفرق السكر نقصان وفي نقصان شبهة عدم فيندري بها الحد
(ومنها الهزل) فسر الشيخ ابو المنصور بما لا يراد به معنى لاحقيق ولا مجازي
بل يراد اهماله عن فائدة الغرض وفجر الاسلام بان يراد باللفظ ما لم يوضع له
يريد بالوضع اعم من الشخصى والنوعى بقسميه فيتناول وضع المجاز كما سبق
تحقيقه في اوائل الكتاب (وهو ضد الجدل) وهو ان يراد باللفظ معناه الحقيقي
او المجازي ويرادفه التلجئة وقيل اعم منها والاول اصح (وشرطه
التصريح به) اي شرطه ان يكون مشروطا باللسان صريحا قبل العقد
انهما هازلان في العقد فلا يثبت بدلالة الحال (لا ذكره في العقد) لانه لو ذكر
فيه لما حصل مقصودهما لان غرضهما من البيع هازلا ان يعتقد الناس بيعا
وهو ليس ببيع في الحقيقة بخلاف خيار الشرط حيث شرط فيه (وهو
لا ينافي الاهلتيين) اي اهلية الوجوب واهلية الاداء (ولا اختيار المباشرة
والرضاء بها بل اختيار الحكم والرضاء به) يعني ان الهازل يتكلم بصيغة
العقد مثلا باختياره ورضائه لكنه لا يختار ثبوت الحكم ولا يرضاه والاختيار
هو القصد الى الشيء وارادته والرضى هو اثاره واستحسانه فالكمره على المشى
مثلا يختار ذلك ولا يرضاه ومن ههنا قالوا ان المعاصي والقبايح بارادة الله
تعالى لا يرضاه لان الله تعالى لا يرضى لعباده الكفر اذا عرفت هذا فاعلم انه يجب
النظر في التصرفات كيف تنقسم بحسب الاختيار والرضى (فالتصرفات
اما عقائد) او اخبارات او انشاءات لان التصرفات ان كانت احداث حكم
شرعى فانشاء والا فان كان القصد منها الى بيان الواقع فاخبارات والا
فعقائد والانشاء اما ان يحتل الفسخ او الاول او الامان يتراضع المتعاقدان
على اصل العقد او اثنى بحسب قدره او جنسه وعلى التقادير الثلاثة اما ان يتفقا
على الاعراض عن الهزل والمواضعة او على بناء العقد عليها او على

للضمان والدية من ماله
على وليه * قلت هذا
ليس من باب التكليف
بل من قبيل ربط
الاحكام باسبابها
كربط وجوب الصوم
بشهود الشهر
فظهر ان الخطاب
بتوجه على عديم
العقل كالسكران
ولا يتوجه على عديم
العلم كالنائم والمنمى
عليه لعدم الفهم وهذا
خلاف المقول لان
عديم العلم اولى
بالخطاب من عديم
العقل والحق ان
السكران غير مخاطب
حقيقة بل لما قامت
قدرته بسبب هو
موجه من جهة العبد
عدت قائمة زجرا
عليه في حق الاثم
وجوب القضاء
باختيار الخطاب هنا
فلا اشكال (منه)
يعنى يحتمل ان يتبدل
اعتقاده وان لا يتبدل

فرجحنا الثانى وفيه انه يلزم ان يثبت الاسلام لمجرد التصديق بلا اقرار (منه) (ان)

ان لم يحضرها شيء واما ان لا يتفقا على شيء من ذلك وحينئذ اما ان يدعى احدها الاعراض والآخر البناء او عدم حضور شيء او يدعى احدهما البناء والآخر عدم حضور شيء فشرع في بيان الاقسام الثلاثة وما يتعلق بها فقال (فالهزل بالردة كفر بعين الهزل لا بماهزل به) لما فيه من الاستخفاف بالدين وهو من امارات تبطل الاعتقاد بدليل قوله تعالى حكاية عن الكفار انما كنا نخوض ونلعب قل بالله وآياته ورسوله كنتم تستهزؤن لاتعتذروا قد كفرتم بعد ايمانكم فلا يرد ان الارتداد انما يكون بتبطل الاعتقاد والهزل ينفيه لعدم الرضى بالحكم (والاسلام هزلا صحيح) يوجب الحكم بالاسلام لانه انشاء لا يحتمل حكمه الرد ترجيحاً لجانب الايمان للرضاء باحد الركنين فانه يعلو ولا يعلى كافي الاكراه لا لان الاصل في الانسان هو التصديق والاعتقاد (واما اخبارات الهزل يبطلها مطلقاً) اى سواء كان اخباراً عما يحتمل الفسخ كالبيع والنكاح او لا كالطلاق والعلاق او اخباراً شرعاً ولفه كما اذا تواضعا على ان يقراله بان بينهما نكاحاً او بانهما تباعاً في هذا الشيء بكذا اولفة فقط كما اذا اقر بان يزيد عليه كذا وذلك لان الاخبار يعتمد صحة الخبر به وصدقه والهزل يدل على عدمه لانه دليل الكذب كالاكراه حتى لو اجاز ذلك لم يجز لان الاجازة انما تلحق شيئاً منعقدًا يحتمل الصحة والبطالان وبالاجازة لا يصير الكذب صدقاً (واما انشآت فان احتمل) العقد (الفسخ) كالبيع والاجازة ونحوها (فاما ان يتواضعا) اى المتعاقدان (في اصل العقد) بان يقولوا قبل البيع نتكلم بلفظ البيع عند الناس ولا نريد البيع (فان اتفقا على الاعراض) بان قالوا بعد البيع انا قد اعرضنا وقت البيع عن الهزل وبنا بطريق الجدل (صحيح) البيع بالثمن المذكور وبطل الهزل لاتفاقهما على الاعراض (وان اتفقا) على بناء العقد عليه (اى الهزل والمواضعة) صار كخيار الشرط لهما (اى للعاقدين) (مؤبداً) لوجود الرضى بالمباشرة لا بالحكم وهو المالك كافي الخيار (فيفسد) العقد كما في الخيار المؤبد (لكن لا يملك بالقبض) كما يملك في سائر البيوع الفاسدة لعدم اختيار الحكم (فان نقضه) اى العقد الذى اتفقا على انه مبنى على المواضعة (احدها) اى احدا المتعاقدين (انتقض) لان لكل واحد منهما ولاية النقض لكن الصحة تتوقف على اختيارها جميعاً لانه بمنزلة شرط الخيار لهما فاجازة احدها لا يبطل خيار الاخر وقد رآه الامام مدة الخيار بثلاثة ايام اعتباراً

وهذا الاقرار لم
ينقد موجبا بشيء
اصلا لكونه كذباً
(منه)
التواضع عبارة عن
وضع كل واحد
من العاقلين رأيهما
على شيء (منه)

بالتحليل المؤبد حتى يتقرر الفساد بمضى المدة وعندها يجوز الاختيار
 ما لم يتحقق النقص ولذا قال (وان اجازاه في ثلاثة جاز لان اجاز) اى احدها
 (وان اتفقا على ان لم يحضرها شيء) اى ان لم يقع في خاطرهما وقت العقد
 انهما ينيا على المواضعة او اعراضا (او اختلفا) في الاعراض والبناء (صح)
 العقد (عنده) اى عند الامام علا بالعقد الشرعى الذى الاصل فيه الصحة
 واللزوم حتى يقوم المعارض لانه انما شرع للملك والجدة هو الظاهر فيه
 فاعتبار العقد فيه اولى من اعتبار المواضعة التى لم تتصل بالعقد (لا عندهما)
 لان العادة جارية بان ينيا على المواضعة لثلا يكون الاشتغال بها عبثا فان
 مقصودهما بالتواضع صون المال عن التقلب ولان الاصل في العقد
 وان كانت الصحة واللزوم لكن المواضعة سابقة والسبق من اسباب الترجيح
 واجيب عن هذا بان العقد متأخر والمتأخر يصلح ناسخا للمقدم اذا
 لم يعارضه ما يفريه كما اذا اتفقا على البناء ولا مغير ههنا لان احدهما يدعى
 عدم المضى فالعقد باعتبار ان اصله الجدة واللزوم بلا معارض يكون ناسخا
 للمواضعة السابقة (واما) ان يتواضعا (في قدر البدل) بان يتواضعا مثلا
 على البيع بالفى درهم على ان يكون الثمن الف درهم حقيقة (او) يتواضعا
 (في جنسه) بان يتواضعا مثلا على البيع بمائة دينار على ان يكون الثمن مائة
 درهم (فالعبارة بظاهر العقد عنده في صور الوجهين) الوجه (الاول)
 الهزل في القدر والثاني الهزل (في الجنس) وصورهما ما اذا اتفقا على
 البناء على الهزل والاعراض عند او على ان لم يحضرها شيء او اختلفا
 في الاعراض والبناء وانما اعتبر بظاهر العقد في صورة الاتفاق على البناء
 ههنا ولم يمتد فيما سبق بل حكم بفساد العقد في صورة الاتفاق على البناء
 ههنا يجعل قبول احد الطرفين شرطا لثبوت البيع بالآخر فيقتضى ان يفسد العقد
 وقد وجد في اصله وهو يقتضى ان لا يفسد والرجوع بالاصل اولى من الترجيح
 بالوصف الذى هو الثمن لكونه وسيلة لا مقصودا (وعندهما) العبارة بظاهر العقد في
 صور الوجه الثاني و (المواضعة في صور) الوجه (الاول الاعراض) انهما اى
 ينقذ البيع في الوجه الثاني بمائة دينار على كل حال وفي الاول بالف درهم الا ان
 يتفقا على الاعراض وذلك لان اعتبار الهزل في الاول لا يوجب بطلان العقد
 لا يمكن العمل بالجدة بعد اعتبار المواضعة بتصح العقد بما بقي من المسمى ثمنا وهو

الالف فوجب العمل بهما غاية الامر ان العمل بالمواضعة بمنزلة شرط مخالف لمقتضى العقد لن الشرط اذا لم يكن له طالب من جهة العباد لا يفسد كشرط ان لا يبيع الدابة بخلاف الهزل في الجنس حيث لا يمكن العمل بهما لان اعتبار المواضعة فيه يوجب خلو العقد عن الثمن لان الدرهم لم تذكر فيه وهو مبطل للعقد فافترقا (وان لم يحتل) العقد (الفسخ) عطف على قوله فان احتمل الفسخ بمعنى انه لا يجوز فيه النقص والاقالة وهو ثلاثة اقسام لانه اما ان يكون فيه مال بان يثبت بدون شروط وذكر اولا والاو اما ان يكون المال فيه تبعا او مقصودا فيين الاقسام بقوله (فنه مالا مال فيه كالطلاق والعقاق والعفو عن القصاص واليمين والنذر) صورة الطلاق والعقاق ان يقع التواضع بين الزوج والمرأة وبين المولى والامد بان يطلقها او يعتقه علانية ولا يكون وقوع الطلاق والعقاق مرادها وهكذا العفو عن القصاص وصورة اليمين ان يتواضع مع امرأته او عبده بان يعلق طلاقها او يعتقه بدخول الدار ويكون ذلك هازلا وهكذا في النذر (فكله صحيح) الهزل باطل لقوله عليه الصلاة والسلام ثلاث جدهن جدوهن لهن جد النكاح والطلاق واليمين وفي بعض الروايات العتاق مكان اليمين والنذر ملحق باليمين لقوله عليه الصلاة والسلام النذيرين وكفارته كفارة اليمين والعفو عن القصاص ملحق بالطلاق لان كل واحد منهما اسقاط بني على السراية والززوم ولان الهزل لا يمنع انعقاد السبب لان الهزل راض به وعند انعقاد هذه الاسباب يوجد حكمها ضرورة عدم التراخي والرد في حكمها حتى لا يحتمل خيار الشرط بخلاف البيع ونحوه واعتراض بالطلاق المضاف مثل انت طالق غدا واجب بان المراد بالاسباب العلل والطلاق المضاف ليس بعلة بل سبب مفض والا لا تستند الى وقت الايجاب كالبيع بشرط الخيار (ومنه) اى مما لا يحتمل الفسخ (ما يكون المال فيه تبعا كالنكاح فالهزل اما في الاصل) بأن يتواضعا على ان يتناكحا ولا يكون بينهما نكاح فالعقد لازم) ويجب مهر المثل للحديث السابق (اوفى قدر البدل) بان يتواضعا على ان يذكر في العقد الفين ويكون المهر الف (فان اتفقا على الاعراض) عن الهزل والبناء على الظاهر (فالمهر القان و) ان اتفقا (على البناء) على الهزل (قالف) اما عندهما فظاهر كما في البيع واما عند ابى حنيفة

فيحتاج الى الفرق بين النكاح والبيع ووجهه ان البدل في البيع وان كان
وصفا وتبعاً بالنسبة الى المبيع الا انه مقصود بالايجاب لركنيته فيجب
تصحیح البيع لتصحیح الثمن بخلاف البدل في النكاح فانه انما شرع اظهارا
لخطر المحل لامقصودا وانما المقصود ثبوت الحل في الجانبين للتوالد والتناسل
(و) ان اتفقا (على ان لم يحضرها شيء) من الاعراض والبناء (واختلفا)
في الاعراض والبناء (فقل) المهر (الف) وهو رواية محمد عن ابي حنيفة
بخلاف البيع لان الثمن مقصود بالايجاب فيرجع صحة العقد بالثمن (وقيل)
المهر (الفان) وهو رواية ابي يوسف عنه قياسا على البيع (او جنسه)
عطف على قوله اوفي قدر البدل او الهزل اما ان يكون في جنس البدل
(ففي الاعراض) اى صورة الاتفاق على الاعراض عن الهزل (يجب المسمى و)
في صورة الاتفاق (على البناء) يجب (مهر المثل اجاما) لانه بمنزلة التزوج
بلامهر اذ لا سبيل الى ثبوت المسمى لان المال لا يثبت بالهزل ولا الى ثبوت
التواضع عليه لانه لم يذكّر في العقد بخلاف المواضعة في القدر
فان المتواضع عليه قد يسمى في العقد مع الزيادة وبخلاف البيع فان فيه
ضرورة الى اعتبار التسمية لانه لا يصح بدون تسمية الثمن والنكاح يصح
بدون تسمية المهر (و) في صورة الاتفاق (على عدم الحضور و) في صورة
(الاختلاف) في الاعراض والبناء (روى محمد) عن ابي حنيفة (مهر المثل)
لان الاصل بطلان المسمى عملا بالهزل لثلاثي يصير المهر مقصودا بالصحة
بمنزلة الثمن في البيع ولما بطل المسمى لم يضر المثل (و) روى (ابو يوسف) عنه
(المسمى) قياسا على البيع (وعندها) (اللازم) (مهر المثل) بناء على اصلهما
من ترجيح المواضعة بالسبق والعادة فلا يثبت المسمى لرجحان المواضعة
وعدم ثبوت المال بالهزل ولا المتواضع عليه لعدم التسمية فيلزم مهر المثل
(ومنه) اى مما لا يحتمل الفسخ (ما يكون المال فيه مقصودا) حتى لا يثبت
بدون الذكر (كالتخلع ونحوه) يعنى الطلاق على مال والعتاق عليه
والصلح عن دم العمد (سواء هزلا في الاصل او القدر او الجنس) كما اذا
خالع بطريق الهزل بان يقول الزوجان نخالع ولم يكن بينهما خلع او خالع
على الفين مع المواضعة على ان المال الف او خالع على مائة دينار على ان
المال الف درهم وكذا في الطلاق على مال والعتق عليه ونحوها
(ففي) صورة الاتفاق على (الاعراض و) الاتفاق على (عدم الحضور و)

الآخر فيه متعدد اتفاقا لان المصلي

ما مور بهتسبب - ين جميع الجهات بالنسبة الى المصلي الى جهات

مختلفة قبله لما تؤدي فرض من اخطأ واللازم باطل لعدم الامر بالاعادة

﴿فان قيل﴾ تعدد الحق يستلزم اتصاف فعل واحد بالمتناهي كالوجوب

وعدمه وهو محال ﴿اجيب﴾ بانه ان اريد بالنسبة الى شخص واحد في زمان

وحد فاللزوم ممنوع وان اريد بالنسبة الى شخصين فالاستحالة ممنوع

لجواز ان يجب شيء على زيد ولا يجب على عمرو كاعتد اختلاف الرسل

بان يبعث الله تعالى رسولين الى قومين مع اخيصاص كل منهما باحكام

فيجوز ان يكون الشيء واجبا على مجتهد وعلى من التزم تقليده غير واجب

على آخر وعلى مقلديه (قلنا) في الجواب عن الاول (التكليف بالاجتهاد

لا اصابة الحق) يعني لانسلم ان المجتهد مكلف باصابة الحق بل بالاجتهاد

ضرورة انه لا يجوز له التقليد والاجتهاد حق نظرا الى رعاية شرائطه

بقدر الوسع سواء أدى الى ما هو حق عند الله تعالى او اخطأ والتكليف به يفيد

الاجر ووجوب العمل بموجبه فلا يلزم عبث ﴿فان قيل﴾ المجتهد مأمور بما

أدى اليه اجتهاده وكل مأمور به فهو حق ﴿واجيب﴾ بانه يكفي في المأمر به

ان يكون حقا بالنظر الى الدليل وبحسب ظن المجتهد وان كان خطأ عند

الله تعالى كما اذا قام نص على خلاف رأي المجتهد لكنه لم يطلع عليه

بعد استقراغ الجهد في الطلب فانه مأمور بما أدى اليه ظنه وان كان خطأ

لقيام النص على خلافه فاندفع ما يقال انه يجب على المجتهد العمل باجتهاده

ويحرم التقليد بغيره فلو كان اجتهاده خطأ واجتهاد الغير حقا لزم

ان يكون العمل باخطأ واجبا وبالصواب حراما وهو ممتنع والجواب

عن الثاني اننا لانسلم ان الحق في امر القبلة متعدد كيف (ولو تعدد لما فسد

صلاة مخالف الامام علما حاله) اذ لو كان كل مجتهد معصيا لصح صلاة

مخالف الامام لاصابتهما جميعا في جهة القبلة نظرا الى الواقع وفساد

(i)

معدور

دليس عنه

دليله (الا ان يكون طريق الصواب) والدليل هو -

المجتهد بتقصير منه وترك مبالغة في الاجتهاد فانه يعاقب عليه وماتقل
من طعن السلف بعضهم على بعض في مسائلهم الاجتهادية كان
مبنيا على ان طريق الصواب بين في زعم الطاعن (وهو) اى الاجتهاد
(لا يتجزأ) اعلم انهم اختلفوا في ان الاجتهاد لمن حصل له مناط في مسألة
فقط هل يجوز ام لا فقل يجوز وقل لا للمجوز اولا لولزم العلم بجميع المأخذ
لزم العلم بالاحكام كلها لانه لازمه لكن قد ثبت من المجتهد بالاتفاق كالك
رحمه الله تعالى في بعض الاحكام لا ادري وثانيا ان امارات غير تلك
المسئلة كالعدم في حقها والجواب عن الاول انا لانسلم لازمه لجواز
ان يعترض ما يمنع من الترتب كتعارض الادلة وعدم الجبال للقدر الواجب
من الفكر لتشوشه واستدعائه زمانا وعن الثاني انا لانسلم ذلك لجواز
تعلقها بما لا يعلمه تعلقا لا يظن بالحكم الا بعلمه في المحيط بالبعض يقوى
احتمال الموانع فلا يحصل له الظن بالحكم وفي المحيط بالكل يضعف
او ينعدم فيحصل وللناقي ان كلا مما لا يعلمه يحتمل كونه مانعا فلا يحصل
ظن عدم المانع والجواب ان المفروض حصول جيع ما يتعلق به في ظنه نفيا
او اثباتا اما يأخذه عن المجتهد اوجع اماراتها التي قررها الاثمة وضموا كلا
الى جنسه فيحصل ظن عدم المانع وللتردد بينهما توقف ابن الحاجب وترك
اكثر المصنفين هذه المسئلة لكن كونه غير متجزئ (هو الصواب) المروى
عن الامام لماسر في حد الفقه ان الفقيه هو الذي له ملكة الاستنباط في الكل
وان المقلد يجوز ان يعلم بعض الاحكام عن الادلة كذا قيل (واقول) *
التحقيق ان الاجتهاد الذي هو الفقاهاة كالبلاغة وسائر العلوم التي هي
عبارة عن الملكات فكما ان الشخص اذا قدر على تطبيق فرد من الكلام
بل نوع منه من شكر او شكاية او مدح او ذم على مقتضى الحال لا يكون

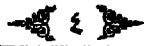
الله الملك الوهاب
 رضى عنها ماشطة العقل ببيان الافهام * وكستها حلل
 البيان والاعلام * ايدى العبارات والسن الاقلام * ليلة الجمعة السابعة
 والعشرين من شهر رمضان المبارك سنة خسين وثمان مائة *
 والحمد لله على الاتمام * والصلاة والسلام على سيدنا
 ونبينا محمد عليه الصلاة والسلام
 الحمد لله الذى منحنا باكمال طبع هذه المجلة الفخيمة الموسومة بمرآة الاصول
 فى شرح مرآة الوصول * التى لم يسمح بمثلها الزمان وافكار الفحول *
 الا واحدا بعد واحد وفاقت عند التقاد بالفهم الوقاد على نظائرها لحسن
 والبهاء * وفاضت جداول انهارها فى فيفاء القلوب بالتروى والهناء *
 ورصقتها فى صفوف السطور بنان الفاضل الفقيه الاملى * ورصعت
 على صفحة العجائب براعة الاججد اللوذعى * فريد عصره وحيد دهره
 المشهور الموصوف بمثلا خسرو جازاه ربه حسن سعيه فى اولاه * واسبغ على
 ضريحه مزيد فضله فى اخراه * فى زمن من فوض بيده زمام امن الامة *
 وقد بكفاية حاجته استراحة الاقاليم والملة * السلطان ابن السلطان
 (السلطان الغازى عبد الحميد خان) ابسط المولى بساط عدله ومرجته على
 مفارق الانام مدى اوانه وساعته * واقبض على من بغى عن قبول امره
 وعنا عن تقلد ربة طاعته * بدار الطباعة الشركة الصحافية
 العثمانية فى اواخر شوال من سنة احدى وعشرين
 وثلاثمائة والف * من هجرة
 من له المجد والشرف

٢٢٢

٢٢

٢

١٣٤	و ثم للتراخي	٢٠٧	الركن الثاني فيما يختص بالنسبة
١٣٥	وبل للاعراض	٢٠٩	فصل فيما يتعلق بالقول
١٣٦	ولكن للاستدراك	٢١٢	الثاني في شرط الراوى
١٣٧	واولا حذما فوقه	٢١٣	الثالث في حال الراوى
١٤٢	ومنها حروف الجر	٢١٤	الرابع في الاقطاع
١٤٩	وفي للظرفية -	٢١٦	الخامس في العطن
١٤٩	ومن كلمات الشرط ان	٢١٨	السادس في نخل الخبر
١٥٧	وكم اسم للعدد المبهم	٢١٩	واما حقوق العباد
١٥٧	واما الصريح فظاهر المراد به	٢٢٠	السابع في نفس الخبر وهو اربعة
١٥٨	واما الكناية فتفاستتر المراد به	٢٢٣	فصل في فعله القصدي
١٥٩	واما الدال بمبارته	٢٢٤	فصل في تقريره
١٦١	واما الدال بإشارته	٢٢٥	تذنيب شرايع من قبلنا
١٦٣	واما الدال بدلالته	٢٢٦	الركن الثالث في الاجماع
١٦٧	واما الدال باقتضائه	٢٣٣	الركن الرابع في القياس
١٧٤	فصل استدل بوجوده فاسدة	٢٣٦	اما شرطه فان لا يكون
١٧٨	ومنها ما قبل القرآن في انظم	...	الاصل مختصا
١٨٠	ومنها تخصيصه بفرض التكم	٢٤٠	واما ركنه فاربعة اما الاصل
١٨١	ومنها حل المطلق على المقيد	٢٤٣	ولا بد قبل المميز من كونه
١٨٢	ومن المباحث المشتركة	٢٤٦	الثالث المناسبة
	اليان	٢٥٠	واما حكمه فالتعددية اتفاقا
١٨٦	اما التخصيص فقصر العام	٢٥٠	فصل ان سبق الافهام
	على بعض متناوله	٢٥٢	ولا يترجح الاستحسان
١٨٩	واما الاستثناء فتصل	٢٥٣	واما دفعه فبوجوه
١٩٢	واما التعليق فيمنع العلية	٢٥٥	واما تخصيص العلة
١٩	واذا تعقب الجمل المتعاقبة	٢٥٨	السادس المعارضة
١٩	وبيان تبديل وهو النسخ	٢٦١	السابع القول بموجب العلة
٢٠٠	والاجماع لا ينسخ ولا ينسخ	٢٦٤	تذنيب قد يتمسك
٢٠٤	فلايزاد بخبر الواحد والقياس	٢٦٦	باب المعارضة والتراجع



٢٦٩	والمخلص عن التعارض	٣٢٣	واما القاصرة انواع
٢٧٣	تذليل وقدير جج	٣٢٦	ثم العواض نوعان
٢٧٥	المقصد الثاني في الاحكام	٣٢٨	ومنها الصغر
	وما يتعلق بها	٣٢٩	ومنها النسيان
٢٧٨	فالفرض لازم علما وعلا	٣٣٠	ومنها النوم
٢٧٩	والواجب لا يلزم الاعلا	٣٣١	ومنها الانغاء
٢٨٠	والسنة نوعان	٣٣٢	ومنها الرق
٢٨١	والحرام يستوجب العقاب	٣٣٨	ومنها الحيض
٢٨٥	واما الوضعي فأثر الخطاب	٣٣٨	ومنها المرض
	بتعاق شئ	٣٤٠	ومنها الموت
٢٨٧	وهي اى العلة سبعة	٣٤٤	اما النوع الثاني فاصناف منها
٢٩١	واما السبب فما يكون طريقا		الجهل اما جهل لا يصلح عذرا
٢٩٧	اعلم ان لكل من الاحكام	٣٤٨	واما جهل يصلح عذرا
	سببا ظاهرا	٣٤٩	ومنها السكر
٣٠١	واما الشرط فهو ما يتوقف	٣٥٠	ومنها الهزل
	عليه الوجود	٣٥٠	فالتصرفات اما عقايد
٣٠٤	واما العلامة فما يعرف الحكم به	٣٥٥	ومنها السفه
٣٠٤	الركن الثاني في الحاكم	٣٥٧	ومنها السفر
	بالحسن والقبح	٣٥٨	ومنها الخطأ
٣٠٩	والمختار ان الحاكم في الكل هو	٣٥٩	منها الاكراه
	الشرع	٣٦٣	والحرمان انواع حرمة
٣١٢	الركن الثالث في المحكوم به		لا تسقط
٣١٣	وحقوق الله تعالى ثمانية	٣٨٤	وحرمة تسقط كالخمر
٣١٨	الركن الرابع في المحكوم عليه	٣٦٥	الخاتمة في باب الاجتهاد
٣٢١	ثم الاهلية نوعان	٣٦٨	ثم المجتهد خطي ومصيب
		٢٢	ابتداء
		٢	

